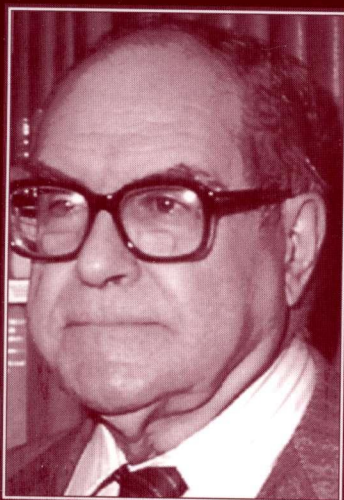




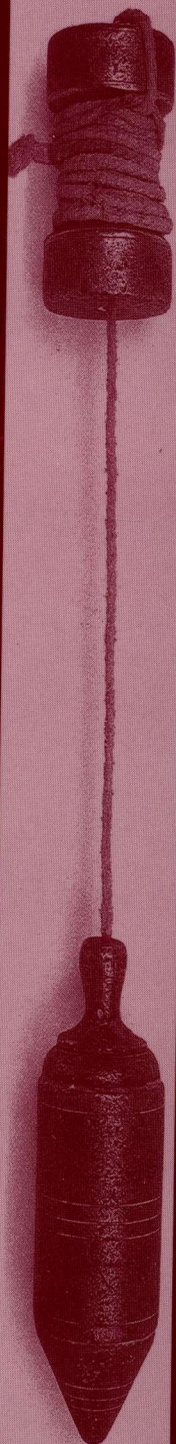
Marcin Czajkowski

El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías



16

**SERIE DE
PENSAMIENTO ESPAÑOL**





MARCIN CZAJKOWSKI

EL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARÍAS

Serie de Pensamiento Español
Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Idoya Zorroza
SECRETARIA

ISSN 1577-1296
Depósito Legal: NA 3080-2001
Pamplona

Nº 16: Marcin Czajkowski, *El tema de Dios en la filosofía de
Julián Marías*
2001

Imagen de portada: Julián Marías.

© Marcin Czajkowski

Redacción, administración y petición de ejemplares:

ANUARIO FILOSOFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: izarroza@unav.es
Tel.: 948 42 56 00
Fax.: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF NAVARRA. S.L. Polígono Industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



ÍNDICE

PRÓLOGO.....	5
INTRODUCCIÓN	9
I. LA EVOLUCIÓN DEL PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARÍAS	11
II. LA VIDA DE LA PERSONA: PUNTO DE PARTIDA HACIA DIOS .	13
1. La persona, obligatorio punto de partida.....	13
2. La persona, tal como se me muestra.....	16
a) Enamoradizo	16
b) Futurizo	18
c) La ilusión	20
d) La felicidad	22
3. Contingencia de la vida, el drama de vivir.....	22
a) El horizonte de la vida.....	23
b) Las preguntas fundamentales	25
c) El nacimiento	27
d) La muerte	29
i) La palabra “muerte”	29
ii) Tres formas de muerte	30
iii) La muerte ¿aniquilación o pervivencia?	31
III. EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DE DIOS	35
1. El sentido de la prueba.....	35
2. La raíz de la idea de Dios.....	37
3. Filosofía y creencias.....	38



4. El problema de Dios.....	39
5. Función heurística.....	40
6. La perspectiva cristiana.....	41
7. La filosofía cristiana.....	42
8. Tres modos de plantear el problema de Dios	44
IV. DESCUBRIMIENTO DE DIOS EN MI VIDA	47
1. El nacimiento.....	48
2. La muerte.....	49
3. El hombre como “futurizo”	51
4. El hombre como “enamorado”	53
5. La felicidad y la muerte	56
6. Las realidades cósmicas.....	59
7. Contingencia de la vida.....	60
8. La ilusión.....	64
9. Imago Dei	65
V. CONVERGENCIA ENTRE EL DIOS DEL CRISTIANISMO Y EL DIOS DE LA FILOSOFÍA.....	69
CONCLUSIONES.....	73
BIBLIOGRAFÍA	
1. Obras de Julián Marías.....	79
2. Otras ediciones y obras posteriores a 1982	81
a) Libros	81
b) Artículos	81
3. Monografías sobre Julián Marías	82
4. Artículos sobre Julián Marías	84
5. Bibliografía complementaria	87



PRÓLOGO

“Dios”. ¿Existe otra palabra que haya causado tantas emociones, inquietudes, polémicas, controversias e incluso guerras sangrientas? Es —explica Buber— “la más abrumada de cargas de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. Precisamente por esta razón no puedo abandonarla”¹.

Desde hace miles de años el hombre busca la respuesta a esta, aparentemente sencilla, pregunta: ¿Existe Dios? También numerosos sistemas filosóficos, desde su propia perspectiva, han intentado acercarse a este problema y, sin embargo, después de veintiocho siglos de búsqueda incansable, estamos muy lejos de haber llegado a una solución definitiva y casi se podría decir que hay tantos “dioses” cuantos “hombres pensando”. Es también sintomático el “olvido de Dios” en gran parte de la presente filosofía continental y anglosajona; en efecto, “parece como si los europeos hubiésemos dado desde hace tiempo una respuesta negativa a tal cuestión, de modo que para las corrientes filosóficas actuales las cuestiones religiosas y teológicas simplemente no suscitan interés”².

Sin embargo, no todos los filósofos actuales comparten este “silencio sobre Dios”; uno de los que se niegan a dejar el tema de lado es Julián Marías. Este pensador español no sólo ha visto muy claramente la importancia de plantearse los problemas acerca del Absoluto, sino que lo ha hecho eficazmente desde hace más de medio siglo. El presente trabajo pretende presentar y analizar su planteamiento del tema.

¹ M. Buber, *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 13.

² E. Romerales, *Introducción: teísmo y racionalidad*, en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 12.

Al comenzar, hay que plantear una pregunta de carácter general: ¿por qué Marías se ocupa del tema de Dios? ¿Por qué entra en esta, tan delicada y complicada materia? Para responder, hay que destacar que, como él mismo dice, es imposible cultivar la filosofía sin hacer alguna referencia a Dios. Quien se pregunta por el fundamento de lo que hay, quien busca el sentido último de la realidad, no puede simplemente excluir de su reflexión el tema del Absoluto. Otra cosa es si acepta o no su existencia, pero lo que no puede hacer ninguna filosofía que pretenda explicar la realidad, es huir del problema, quedarse en la trinchera.

Existe también otra razón para ocuparse del tema de la Divinidad. Como subraya Marías, la idea del ser, de la realidad y del bien, al igual que el sentido de la ética están estrechamente vinculados al problema de Dios, de cuya idea dependen en gran medida. Por tanto, el filósofo se atreve a afirmar que en el problema de Dios se resume toda la filosofía³.

Este trabajo presenta el modo de proceder de Julián Marías al acercarse al problema de Dios. Al principio vamos a explicar quién es el hombre y cuáles son las características de su vida acentuando las de mayor relevancia para el planteamiento del tema de Dios. Procuraremos mostrar de qué forma aparece en la vida la pregunta por Dios y por qué exige una respuesta no solamente teórica sino vivencial.

Para poder buscar dicha respuesta plantearemos unas cuestiones de carácter más general, aunque de suma importancia, que enfocan correctamente la cuestión de Dios, como el sentido de la prueba, el papel de la función heurística o los posibles modos de plantear el tema de Dios. Al final intentaremos mostrar dicha respuesta que debería surgir de modo “natural” de los planteamientos anteriores.

Las fuentes que hemos usado para la realización de este trabajo han sido principalmente las obras de Marías, además de una conversación personal con él. En algunas ocasiones hemos tenido en cuenta también otros estudios que se han realizado sobre su pen-

³ Cfr. J. Marías, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*, en *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, vol. 4, p. 53.

samiento, si bien hay que advertir que todavía no se han escrito muchas obras que se ocupen en profundidad de su filosofía y, que se sepa, ninguna que trate del tema de Dios.

Como introducción al pensamiento de Marías destaca Harold Raley, doctor en Lenguas y Literaturas Románicas y jefe del Departamento de Español de la Universidad de Houston, que ha escrito dos libros introductorios, ambos traducidos al castellano. Para la antropología puede servir de introducción el libro de Muñoz Alonso o el de M. Araujo, que ha colaborado con Marías en algunos trabajos. Bastante profundo y serio es el libro de José Soler Planas, fruto de varios años de investigación filosófica, sin embargo su año de publicación (1974) no ha permitido incluir algunos libros importantes de Marías. Además de las obras mencionadas, también pueden interesar los estudios de A. Donoso y las tesis publicadas por D. Henares y J. M. Rojo, cuyas referencias constan en la bibliografía final de este trabajo.





INTRODUCCIÓN

Antes de empezar, es necesario justificar la estructura de este trabajo. Lo que se pretende con una estructuración así es reflejar el modo de proceder de Julián Marías al acercarse al problema de Dios. De esta forma, el mero orden de los párrafos ya dice mucho del método y modo de proceder de Marías.

Marías plantea el problema de Dios de la siguiente manera: todo el razonamiento filosófico se basa en la mirada a la vida humana, tal y como se nos muestra. Antes de empezar a filosofar o incluso pensar, me encuentro viviendo, existiendo con las cosas, con los demás hombres y conmigo mismo. Éste es un dato básico, porque la vida es lo más cercano e inmediato para mí; lo primero que el hombre hace es vivir.

Y mientras estoy viviendo, estoy también mirando mi vida y la circunstancia en la que me encuentro instalado y esta mirada fenomenológica me dice muchas cosas acerca de mí mismo y de los demás. Me dice algo, que por ahora no entiendo, porque todavía no he empezado a analizar y filosofar, pero ese “algo” resulta ser sumamente importante. Por ejemplo, me veo a mí mismo como “alguien” y no “algo”, como una “criatura” (todavía sin ninguna referencia al Creador); me doy cuenta de que hago proyectos en mi vida, que pienso en el futuro, que en cierto sentido más “seré” que “soy”. También observo que el amor es algo importante en la vida, inseparable de ella; y que tanto yo como cada hombre busca la felicidad, y la busca tan intensamente que toda su vida está orientada hacia este fin.

Pero luego resulta que viviendo y mirando mi vida, siempre tal como se me muestra, veo que tiene un horizonte, un horizonte que se extiende desde mi nacimiento, entendido como absoluto pasado para mí, hasta mi muerte. Y a la vista del horizonte limitado, en-

tonces lo que he descubierto antes –el deseo de la felicidad, mi carácter “futurizo” y “amoroso”; en suma, toda mi vida– se vuelve problemática y contingente. Y de esta forma aparece el dramatismo intrínseco de la vida humana.

Sólo entonces aparece la pregunta por Dios, que antes me estaba oculta. Porque no puedo vivir sin saber a qué atenerme, no puedo vivir sin saber cuál es el fundamento de mi vida. De la respuesta a esta pregunta depende todo el sentido de mi vida. De esta forma, el tema de Dios aparece no como una cuestión meramente teórica, sino como un problema absolutamente vivencial para mí; tengo que conocer a Dios para saber quién soy.

Pero por otro lado, si es posible conocer a Dios, esto puede hacerse solamente partiendo de la persona humana, que es una realidad verdaderamente inmediata para mí. Así se forma un cierto círculo hermenéutico: tengo que conocer a Dios para saber quién soy y tengo que conocerme a mí para saber quién es Dios. Para solucionarlo, hay que plantear algunas cuestiones previas, que, sin embargo, sólo surgen después de la aparición del problema de Dios. Así que habrá que explicar el origen religioso de la idea de Dios, el sentido de la posible prueba de su existencia, y la función heurística de las creencias y de la religión (sobre todo cristiana).

Ahora sí que se abre la posibilidad de hablar sobre Dios y el hombre. Aparece la importantísima noción de *Imago Dei*, la posibilidad de la existencia del Dios Creador, Dios que es amor, Dios que es el garante de la inmortalidad, etc. Sólo ahora se descubre la asombrosa concordancia que existe entre la idea cristiana de Dios y la vida humana, tal como se nos muestra.



I

LA EVOLUCIÓN DEL PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARÍAS

En el artículo *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo*, Marías parece asimilar completamente tanto las ideas de Zubiri acerca del problema de Dios, como su método y su razonamiento; además, considera capitales sus proposiciones, creyendo que el tema de Dios, gracias al planteamiento original del filósofo vasco, está puesto en su “seguro camino”, y al mismo tiempo, aparece claramente manifiesta la posibilidad de una auténtica y plena demostración de la existencia de Dios¹.

Sin embargo, en los últimos escritos de Marías no queda mucho de aquel entusiasmo del joven filósofo, y ya no se encuentran referencias al tema de la religación ni a las obras posteriores de Zubiri. ¿Cuál es la causa de esta aparente inconsecuencia?

Hay que tener aquí en cuenta la publicación de la *Antropología metafísica*, que marcó un antes y un después en la filosofía de Marías. Este libro abrió nuevas perspectivas a Marías y puso bajo nueva luz lo que había escrito hasta entonces. Así sucedió, por ejemplo, con el problema del nacimiento y de la muerte: problemas de los que Marías se ocupaba desde hacía muchos años, pero desde unas perspectivas considerablemente distintas².

¹ Cfr. J. Marías, *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo*, en *Obras*, vol. 4, pp. 73, 78.

² Primero en 1943 en su libro *Miguel de Unamuno*, después en la *Introducción a la Filosofía* en 1947, y finalmente, en la *Antropología Filosófica*, ha tomado una tercera perspectiva bastante distinta de todas las demás: la estructura empírica de la vida humana. Cfr. J. Marías, *Una vida presente*, vol. 2, p. 354; J. Marías, *El*

Se podría afirmar que algo parecido sucedió con el planteamiento del tema de Dios. Desde la *Antropología metafísica*, Marías eligió un nuevo y original camino al que será fiel en todas sus obras posteriores. No obstante, este cambio no permite hablar de una ruptura o abandono en el pensamiento de Marías; y es así porque sus primeros escritos se apoyan bastante en las ideas de los demás, de tal forma que a veces es difícil distinguir su procedencia. Esto, lejos de ser un reproche, demuestra que el pensamiento de Marías estaba evolucionando: apoyándose en las ideas de otros filósofos, maduraba y se transformaba para llegar a su “mayoría de edad”.

Todo esto explica por qué este trabajo se centra en las obras posteriores a su *Antropología metafísica*. Simplemente éstas reflejan mejor el planteamiento original de Marías en el tema de Dios.



II

LA VIDA DE LA PERSONA: PUNTO DE PARTIDA HACIA DIOS

En este apartado se quiere subrayar el punto de partida del planteamiento del tema de Dios de acuerdo con los planteamientos de la antropología de Julián Marías. Se explica por qué Marías eligió este punto de partida y se analiza brevemente su contenido. Al final, se podrá ver que la vida de la persona es contingente y dramática y por eso en su horizonte aparece la necesidad de buscar una certidumbre radical, lo que constituirá un paso al apartado siguiente.

1. La persona, obligatorio punto de partida.

En la filosofía de Julián Marías la realidad primaria y más inmediata, la “realidad radical”, es “mi vida” –se entiende la de cada cual–. Por lo tanto, para cualquier investigación filosófica, el único punto de partida que me es accesible es “mi vida” y “mi circunstancia”; partir de otras realidades significaría olvidar que éstas están solamente “radicadas” en la “realidad radical”, “mi vida”. Solamente soy yo quien puede decir “mi vida” y “yo” me descubro como “alguien”, como “persona” y en ningún modo como una cosa, aunque sea muy superior a las demás.

Hay que subrayar también que cuando Marías dice “persona” no la entiende como se solía entender, según la famosa definición de Boecio: “persona est rationalis naturae individua substantia”.

Criticando este modo de entender la persona por suponer una “cosificación” de ella, Marías, fiel a la tradición fenomenológica¹, habla sobre la persona tal como ella se nos presenta, es decir, primariamente como “yo” y “tú”. Aquí es donde aparece el carácter plenamente personal de estos dos pronombres, los únicos realmente “personales”, como menciona Marías, porque la tercera persona ya no se intuye inmediatamente, sino que se infiere².

Por eso, parece natural que, cuando Marías busca un posible camino hacia la trascendencia, parta justamente de la persona, entendida no “en general” sino como “yo” y “tú”; de la persona que es lo evidente, lo que conocemos por la intuición inmediata y directa. En cambio, por ejemplo, Dios no está patente, “disponible”, no lo podemos percibir directamente, y entonces tampoco se puede partir de Él³. Según Marías, lo evidente es lo creado, pero a Dios hay que buscarlo; Él es, se podría decir con las palabras de Marías, el Gran Ausente⁴.

Ahora bien, si la persona la descubrimos como algo evidente para nosotros, el segundo paso consiste en conceptualizar esta evidencia; y esto se consigue, según Marías, contándola. Esa visión narrativa hay que elevarla a una estructura que sea a la vez universal y concreta y que tenga la forma de la teoría. Dicha estructura es lo que Marías llama estructura empírica de la vida humana⁵. Y entonces analizando esa estructura, mirándome a mí y a mi “circunstancia”⁶ tal vez podré ver si aparece algo que me dé alguna “pista” de Dios. Como “la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente, es la mía; partiendo de ella, quitando

¹ Este modo de ver las cosas tal como aparecen, lo llama Marías un “positivismo radical”, que será un importante método de su filosofía heredado de la tradición fenomenológico-existencialista.

² Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 41s., 68; *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, pp. 200s.

³ Cfr. J. Marías, *Persona*, p. 122; *Mapa del mundo personal*, p. 98.

⁴ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 122; p. 98.

⁵ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 122; p. 67.

⁶ Cabe recordar aquí que yo no soy algo separado de la circunstancia sino, como decía Ortega, “Yo soy yo y mi circunstancia”.

do y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir ‘vida’ cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la *divina*”⁷.

Si se logra una elaboración de los conceptos y las categorías adecuadas para pensar la persona, entonces tal vez habrá alguna esperanza de poder trasladarlos analógicamente, por vía de eminencia, a la Divinidad⁸.

Aquí alguien podría decir que el concepto de analogía ya se ha usado en la filosofía clásica y no es nada nuevo este tipo de planteamiento. Sin embargo, Marías subraya que el principio de analogía es muy problemático y no se le puede usar como una llave que abre todas las puertas. Incluso no es seguro si se puede hablar de analogía entre el Dios creador y el mundo creado. Aún en el caso de poder aplicar la misma palabra “ser” a Dios y al mundo, habría que hablar de analogía mucho más profunda que en los planteamientos clásicos⁹.

Así que, para Marías, Dios aparece en mi vida como realidad radicada, como algo que descubro en mi vida. El único punto de partida accesible es mi vida y mi circunstancia y sólo partiendo de ellas puedo hacer las preguntas acerca de Dios. Además se trata de ver la posibilidad del descubrimiento de Dios no sólo como una realidad distinta de mi vida, sino incluso superior a ella y últimamente, como se podrá ver más adelante, fundamento suyo.

Este modo de plantear el tema de Dios por Julián Marías tiene la ventaja de que el problema de Dios no entra en la filosofía desde fuera, sino que es descubierto desde dentro, como un problema vivencial para el hombre, sin haberse con el cual “no sé en última instancia a qué atenerme para vivir”¹⁰.

⁷ J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 54. El subrayado es nuestro.

⁸ Cfr. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, pp. 47, 98s.

⁹ Cfr. J. Marías, *Filosofía y cristianismo*, p. 25.

¹⁰ J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 220.

2. La persona, tal como se me muestra.

Hemos dicho anteriormente que la persona constituye el único punto de partida para hablar de Dios. Si es así, entonces hay que volver nuestra mirada a la persona buscando sus cualidades y características. El apartado presente explica cómo la vida misma se me muestra y desvela sus características¹¹.

a) Enamoradizo.

Una de estas características más destacadas por Julián Marías es la condición amorosa del hombre. Para comenzar, es necesario aclarar la noción de “amor” que Julián Marías va a usar. Hoy mucha gente identifica el amor con el sexo o con la atracción sexual. Sin embargo, el amor en modo alguno es algo que se pueda tener o hacer, sino que es primariamente un estado, o, recurriendo a las palabras de la antropología de Marías, es una “instalación”, en la cual se está y desde la cual se proyecta hacia otras personas. Esa básica condición amorosa del hombre se deriva en último término de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica¹².

El hombre no sólo realiza algunos actos de amor, sino que toda su condición es amorosa estrictamente hablando, y por eso el amor permanece y se manifiesta a través de todos sus actos. Esa peculiar condición de la persona, Marías la llama el carácter “enamoradizo” del hombre para subrayar su orientación y su proyección hacia el amor¹³. Si esto es así, si la condición del hombre es amorosa, se puede concretar con Marías que el amor es una forma de vocación. La vocación en general como proyecto vital personal no se puede

¹¹ Debido al carácter de este trabajo, se considera lógico limitar a las características más importantes de cara al tema de Dios y las llamadas ultimidades.

¹² Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 162.

¹³ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 169.

elegir, lo único que se puede hacer es rechazarla o aceptarla; es un destino en cuanto aceptado y “hecho mío”. Lo mismo ocurre con el hombre en cuanto persona sexuada. Tampoco es posible elegir si se quiere o no tener la condición amorosa (que en último término significa ser o no ser auténtico, ser o no ser uno mismo). Pero se puede vivir como si esta condición no existiera. La persona vive en el ámbito donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer, pero sólo como posibilidad y no como necesario. Sin embargo, sólo en la medida en que se ama más profunda y personalmente, uno es más lo que tiene que ser¹⁴.

¿Qué es entonces el amor para Marías? Mientras que unos reducen el amor a una simple posesión de otra persona o a la posesión mutua y otros lo tratan como una fusión de dos sexos o dos personas, para Marías el amor es algo distinto de todo eso: el amor, según dice, consiste en una libre donación de uno mismo. Es un “encuentro” de dos instalaciones, cuando uno empieza a formar parte de la instalación del otro¹⁵. Cuando se ama a una persona, cuando se enamora de ella, se proyecta amorosamente hacia ella, y desde entonces aquella persona empieza a formar parte de mi proyecto vital. Ahora ya no sólo hay dos instalaciones distintas, sino una “doble” instalación, desde la cual se proyectan los vectores y juntos elaboran los proyectos vitales¹⁶. Esta “fusión de instalaciones” es lo que Marías llama “enamoramiento” (lo que distingue de “enamoración”, que es sobre todo una fuerte emoción y normalmente suele ser pasajera). El enamoramiento lleva consigo como consecuencia el cambio radical de uno, el cambio de su instalación y de sus proyectos; uno mismo ya es otro¹⁷.

No se puede ignorar la importancia que tiene el amor en la vida del hombre. Para Julián Marías su valor es aún más grande porque para él todo tipo de amor, sea amistad o incluso, lo que aquí inte-

¹⁴ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 168; *Mapa del mundo personal*, p. 153.

¹⁵ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 148.

¹⁶ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 148.

¹⁷ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 165.

resa especialmente, sea amor a Dios, viene de la condición sexuada del hombre, es decir, de la posibilidad de amor entre hombre y mujer¹⁸. Por supuesto eso no significa ninguna reducción de “varios amores” a lo puramente sexual, de lo que se trata es más bien de que la condición amorosa del hombre se deriva de la estructura empírica de la vida humana y por eso todo lo que ocurre en ella está necesariamente “marcado” por el carácter “enamorado” del hombre.

Finalmente, hay que añadir que, para Marías, dicha condición amorosa de la persona constituye una evidencia religiosa, dentro del contexto de la fe cristiana. No obstante, sus implicaciones y consecuencias intelectuales trascienden ese contexto y alcanzan una validez independiente. De esta forma empiezan a funcionar como un método o principio heurístico, del que se va a hablar en el apartado siguiente¹⁹.

b) Futurizo.

Muchas veces se dice que el tiempo “pasa”, y efectivamente es así: su modo de “existencia” consiste en pasar, fluir y, además, sólo en una dirección. Esta última característica del tiempo a mucha gente le causa angustia y tristeza, por el hecho de que ya no se puede volver atrás, no se puede recuperar lo pasado. Sin embargo, es posible la superación del pasado, pero no quedándose en ello, sino más bien teniendo en cuenta todo lo que ha pasado y lo que es presente, y proyectándose vectorialmente hacia el futuro. Es lo que Marías llama el carácter “futurizo” del hombre²⁰.

El hombre está en el mundo o, con más rigor, se encuentra en este mundo, entendido no como algo abstracto, sino históricamente concreto. Nadie puede escapar de este mundo definido por un sis-

¹⁸ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 161s.

¹⁹ Cfr. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, p. 43.

²⁰ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 180.

tema de creencias vigentes; no se puede vivir “fuera” de él. Así el hombre está condicionado por la historia y por el tiempo en el que vive y vivir significa “ir viviendo”. Por consiguiente, el tiempo es el ámbito o “dónde” de mi instalación. Estoy en el tiempo o, mejor dicho, sigo estando en él y esa manera de estar es lo que Marías llama “acontecer”.

Este término encierra en sí las ideas de “hacer”, “acaecer”, “suceder”, “pasar” y “ocurrir”. En lenguaje cotidiano, se dice muchas veces que algo “me ha pasado” o “me pasa”. Ese “pasa” se refiere a “mí”, yo soy el sujeto del pasar. Lo que me pasa se queda, o sea, va constituyendo el contenido de mi vida. Pero el tiempo no sólo me realiza en la medida en que pasa, también en cierto modo me cosifica, es decir, el “yo” del pasado deja de ser “yo” y se convierte en mi circunstancia, la cual entonces forma parte de mí. El yo “verdadero”, que ejecuta los actos, no solamente está presente, sino es presente, pero siempre tiene que contar con los “yos” pretéritos para poder proyectarse hacia el futuro, es decir, para seguir viviendo²¹.

Todo lo dicho hasta ahora permite observar que el tiempo humano no es el mismo que el tiempo de las cosas. Ellas pueden durar menos o más, pero el tiempo del hombre no es una simple duración o fluctuación. En la persona se incluye la irrealidad por su condición futuriza y también el pasado. La persona es, pues, una extraña “condensación” de temporalidad, que se actualiza en cada momento²².

En mi presente “está presente” el pasado, como parte de mi circunstancia, como memoria, y el futuro como anticipación, como campo de mis proyectos vitales. El tiempo humano es biográfico. Además, como el tiempo biográfico no se limita al mero pasar o durar, se puede decir que tiene su estructura propia, que consiste en el hecho de que se está “en” el tiempo, pero no pasivamente, sino proyectándose vectorialmente en varias direcciones²³.

²¹ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 181.

²² Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 177.

²³ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 182.

Cuando se analiza el tiempo en la perspectiva antropológica, se puede observar que su carácter principal es la edad. Es en la edad donde se acumulan las experiencias humanas (biografía) y el campo de posibilidades. Las flechas vectoriales de los proyectos biográficos con las cuales se asañan las cosas también dependen de la edad. Dichos proyectos varían cuando se trata de un niño, un joven o un viejo, porque en cada caso lo pretérito es distinto y además la estructura biológico-sociológica es también muy distinta²⁴.

Nos interesa destacar la condición futuriza de la persona, porque tiene consecuencias importantes para el tema de Dios. El hombre es presente, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él. La persona humana, propiamente hablando, no “está ahí”, nunca puede como tal “estar ahí”, sino que está viniendo. Su ser actual es estarse haciendo, o mejor, estar viniendo. Todo lo que hace el hombre, lo hace para algo que será; sin proyectos, sin pensar en el futuro, es imposible seguir viviendo. En la persona humana, al contrario que en los animales, que “ya están hechos”, la irrealidad forma parte de su realidad. El futuro incierto, las ilusiones, las esperanzas, los proyectos del hombre, forman parte de su ser, de lo que verdaderamente es. Así lo comprobamos si nos fijamos en las relaciones estrictamente personales, como el amor o la amistad, en las cuales el “estar” es un “seguir estando”²⁵.

c) La ilusión.

El hombre es futurizo, es decir, proyectado hacia el futuro, orientado hacia él. Ahora bien, la anticipación insegura en el futuro es lo que Marías llama “ilusión”²⁶. Para ubicar la ilusión en su pen-

²⁴ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 183-185.

²⁵ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 87; *Mapa del mundo personal*, p. 21.

²⁶ La palabra “ilusión” se deriva del sustantivo latín “ilusio” que procede del verbo “illudere”, que significa jugar, burlarse, ridiculizar. La idea de engaño, de

samiento, hay que remitirse a todo lo dicho sobre el carácter futurizo de la vida del hombre.

¿Qué quiere decir Marías cuando formula la ilusión como anticipación insegura en el futuro? Lo primero que hay que destacar es que no se trata de una mera anticipación, porque su cumplimiento la haría desvanecerse; más bien ocurre lo contrario: la ilusión lograda persiste programáticamente; es éste un curioso rasgo de la ilusión.

La ilusión, por supuesto, puede tener grados y su forma más intensa sería la ilusión que se refiere a las personas, la que surge del carácter enamorado de la vida humana. Por eso, se puede decir con razón que la ilusión se refiere primariamente a las personas y sólo secundariamente a las cosas²⁷. Sin embargo, la vida humana se “alimenta” de ilusiones también pequeñas que aparentemente no tienen mucha importancia, pero que ayudan a seguir viviendo en permanente expectativa. Son las que se refieren, por ejemplo, a la comida, al sueño, a las lecturas, los paseos, etc. Estas ilusiones que Marías llama “cotidianas” tienen un rasgo característico, que es la reiteración. Siempre se cuenta con que van a volver. Se vive con la ilusión de que las cosas que se hacen hoy se pueden volver a hacer mañana, e incluso siempre²⁸.

burla, domina tanto en los lenguajes procedentes del latín, como en el inglés. La única excepción es el lenguaje español donde la palabra “ilusión” tiene, además del sentido negativo, carácter positivo. Este cambio de sentido probablemente ocurrió primero en Espronceda y Larra; luego en otros escritores y pronto entró en el uso coloquial. Lo que se entendía como “ficción”, “engaño”, irrisión, dejó de ser la única acepción de esa voz, que pasó a significar algo tan atractivo como “tener ilusión” por algo, “estar ilusionado”, “vivir ilusionadamente”. La palabra misma en español tiene unos matices imposibles de traducir a otras lenguas. Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, pp. 10-16; *La felicidad humana*, p. 375.

²⁷ Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, pp. 41s.

²⁸ Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, pp. 53s.

d) *La felicidad.*

Dice Aristóteles: “Tanto el vulgo como los cultos creen que el bien supremo al que todos los hombres tienden es la felicidad”²⁹. Esta famosa frase suya tiene vigencia hasta nuestros días. También Julián Marías la acepta al plantear el tema de la felicidad, uno de los esenciales en su filosofía, que forma parte de los conceptos e ideas claves para entender la condición de la persona humana y, por tanto, para poder plantear adecuadamente el problema de Dios.

Lo primero y más evidente, cuando se observa a los hombres, es su empeño por llegar a la felicidad: todos quieren llegar a ella. Las cosas del mundo con las que tratamos nos interesan sólo si consideramos que pueden servirnos para llegar a la felicidad o, por lo menos, en cierto grado la acercan o preparan³⁰. Marías observa también que la felicidad es “pasiva”, en el sentido de que no es algo que se hace (no hay verbo para la felicidad) o que otros me hacen a mí. La felicidad describe un estado.

Lo que importa subrayar aquí es la necesidad de ser feliz. El hombre es el único ser del mundo que no renuncia nunca, y a pesar de todo, a ser feliz. Por supuesto, cada uno necesita para ser feliz unas cosas u otras, a veces con grandes diferencias, pero en lo que todos están de acuerdo es en que hay que llegar a la felicidad. La felicidad está intrínsecamente inscrita en el hombre³¹.

3. Contingencia de la vida, el drama de vivir.

En el apartado anterior hemos mostrado esquemáticamente algunas de las características de la vida humana, tal como ella misma se nos muestra, centrándose en los tres aspectos más relevantes para el análisis posterior del tema de Dios. Pero hay otro dato que

²⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1095a.

³⁰ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, p. 17.

³¹ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, pp. 22s.

introduce un elemento de inseguridad en mi vida y que, por otro lado, también abre las puertas para poder preguntar por la posibilidad de la existencia de Dios.

a) El horizonte de la vida.

Hemos dicho antes que yo me descubro como “alguien”, como “persona”, y no como una cosa. Pero, tan pronto como me doy cuenta de quién soy, veo que mi vida no es ilimitada, que tiene un principio y tendrá un final, lo que me lleva a preguntar por los dos extremos de la temporalidad humana. En suma, observo que mi vida aparece con un horizonte. La palabra “horizonte” es usada aquí por Marías no sin razón, porque mi nacimiento y mi muerte limitan la vida, aparecen como una línea que cierra la perspectiva, pero que, como el horizonte mismo, se va alejando, está siempre “más allá”.

Si uno va avanzando por el campo, la línea del horizonte se va retrayendo, siempre está más allá de donde estamos y nunca podemos alcanzarla. Uno puede recordar muchas cosas de su niñez, pero nunca puede acordarse de su nacimiento, e igualmente es posible, en cierto modo, imaginarse a sí mismo como anciano, pero resulta imposible imaginar la propia muerte, en cuanto que es mi muerte. Tanto el nacimiento como la muerte no son ingredientes de la vida humana en el sentido estricto de formar parte de ella; sin embargo, le pertenecen en cuanto la rebasan o trascienden, constituyendo su delimitación extrema.

Todas estas observaciones resultan evidentes por sí mismas, y no hace falta ninguna filosofía para descubrirlas; sin embargo, estos problemas son imprescindibles en toda filosofía que busca la verdad sobre la realidad y sobre el hombre. Las “cuestiones fronterizas” tienen un lugar natural en la reflexión filosófica y su omisión significaría una mutilación de la perspectiva y, por consiguiente,

un falseamiento de ella³². Por supuesto, ese carácter necesario y urgente de tratar filosóficamente las ultimidades no significa que necesariamente haya respuestas a las preguntas acerca de lo que está “más allá” o “más acá”, pero plantear bien las preguntas en filosofía ya significa ponerse en el camino recto hacia su resolución.

El carácter horizontal del nacimiento y de la muerte no significa que éstas no pertenezcan a la vida; por supuesto que no lo hacen del mismo modo que las cosas que me rodean o las personas con que vivo, pero ellas también forman parte de mi vida, justamente como un horizonte (aunque con una orla de latencia) de ella, es decir, algo que también constituye mi vida.

En definitiva, sólo puedo dar razón de mi vida si recurro a su totalidad, y por tanto en vista de su horizonte. Es más, estas realidades condicionan la vida humana, y remiten forzosamente a su fundamento o a la ausencia de él; a su fundamentalidad o a su desfundamentación. El hombre, advierte Marías, siempre toma alguna decisión sobre el fundamento (aunque sea inconscientemente), la cual se muestra al ejecutar los actos vitales, cuando decide quién va a ser y justifica los actos que ejerce³³. La persona humana no puede vivir humanamente sin dar razón de todo lo que hace, sin justificar por qué actúa así y no de otra manera; en suma, para poder vivir se exige inteligibilidad y sentido³⁴ y para dar sentido a mi vida tengo que saber si hay un “más allá” o no; de esa respuesta depende toda mi vida. Pero el posible “otro lado” del horizonte de mi vida es latente, se “oculta”, no tengo certidumbre sobre él y, sin embargo, sin saberlo no sé cómo vivir. Aquí es donde aparece por primera vez con toda su fuerza el dramatismo de la vida humana.

³² Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 337.

³³ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 285; *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 335.

³⁴ Y por eso la vida requiere la razón vital, en virtud de la cual ella misma da razón de la conducta y de la circunstancia con la cual se hace.

b) *Las preguntas fundamentales.*

Cuando el hombre mira hacia el horizonte de la vida, inevitablemente empiezan a surgir las preguntas relacionadas: ¿De dónde viene? ¿Quién es? ¿A dónde va? Son preguntas que pertenecen a la vida humana como tal y por eso aparecen en varios campos de la cultura.

También los filósofos, a lo largo de la historia, han intentado plantearlas y buscar las respuestas más adecuadas. Kant, por ejemplo, en la introducción a las *Lecciones de Lógica*, resumía el campo de la filosofía en estas cuatro preguntas: 1. ¿Qué puedo saber?: Metafísica, 2. ¿Qué debo hacer?: Moral, 3. ¿Qué puedo esperar?: Religión, 4. ¿Qué es el hombre?: Antropología. Es bien sabido que para él las tres primeras se reducen a la última y, por eso, hay una primacía de la antropología frente a los otros saberes.

Julián Marías propone, desde su *Antropología metafísica*, otras preguntas: 1. ¿Quién soy yo? y 2. ¿Qué va a ser de mí?³⁵.

Hay que observar que Marías no se pregunta “¿Qué es el hombre?” sino “¿Quién soy yo?” y la diferencia no es casual. El hombre no es “algo”, no es ninguna cosa, es “alguien” y entonces si se construye mal la pregunta, la respuesta tampoco será válida. Además, no nos interesa “el hombre” en general, sino el hombre concreto, es decir, “yo” y “tú”. El hombre tiene que saber quién es para poder actuar correctamente y relacionarse con los demás, en suma, para poder vivir. Por eso busca el sentido de la vida, la certidumbre, algo a que pueda atenerse; por eso también mira hacia el horizonte de la vida.

Pero resulta que cuanto mejor se conoce, más se da cuenta de que es un enigma, un misterio. El hombre es una persona y no una cosa y, justamente por no serlo, tampoco es una realidad “dada”, ya hecha y conclusa. A la persona le pertenece la condición proyectiva y programática, se la ve como alguien que es real e irreal a la vez,

³⁵ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 44.

azarosa y “viniente”, que incluye la posibilidad en su realidad³⁶. Viéndose así, al hombre le domina la inseguridad y no sabe qué será de un ser tan extraño como él, pero, por otro lado, tiene que saberlo para alcanzar un mínimo de seguridad; si no puede tenerlo, no sabe cómo vivir y a qué atenerse. Sin embargo, en la medida en que sabe qué va a ser de él, el hombre se ve como algo ya hecho, como “cosa” más que como “persona”. Pierde su carácter inconcluso, proyectivo y azaroso que es justamente lo que constituye la persona humana³⁷.

Alguien podría argumentar que hay muchísima gente que no se plantea esas preguntas y parece vivir bien. En parte es así. Pero a largo plazo resulta imposible vivir sin hacerse de un modo u otro esas dos preguntas fundamentales; y siempre se da alguna respuesta, aunque muchas veces sea inconscientemente. El problema consiste en que esas preguntas inquietan, molestan y mucha gente se las plantea sólo cuando se encuentra en alguna “situación límite”, como por ejemplo la muerte de un ser amado, un gran sufrimiento, etc. Pero la vida del hombre no consiste en dejarse llevar por la corriente, sino en tomar la responsabilidad de mi vida e intentar vivirla plenamente, sin quedarse en la trinchera, esperando que todo se arregle por sí mismo.

¿Quién soy yo? y ¿Qué va a ser de mí? son preguntas irreducibles e inseparables a la vez, cuyas respuestas se excluyen mutuamente y esto constituye el carácter realmente dramático de la vida del hombre. Se puede intentar vivir como si no existieran, pero la vida en sentido pleno, la vida verdaderamente humana, consiste justamente en este interno conflicto, en el movimiento dialéctico, por decirlo así, de ambas preguntas.

³⁶ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 149.

³⁷ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 45.

c) *El nacimiento.*

Se ha dicho anteriormente que el hombre se descubre en el horizonte de la vida como una persona, como “alguien” que es temporal. Pero ser temporal significa que este “alguien” ha empezado, es decir, “antes” de su nacimiento no existía. Una de las preguntas fundamentales: ¿Quién soy yo? aparece aquí con toda su fuerza y trae consigo otros interrogantes: ¿De dónde vengo? ¿Cómo he aparecido?³⁸

Cada uno sabe perfectamente que su vida empezó un día determinado, aunque nadie se acuerda de ese día. Por eso Marías llama al “nacimiento” el “absoluto pasado”, es decir, el único momento del pasado que nunca fue presente para el hombre. El nacimiento no es un acto mío, ni tampoco es un hecho de mi vida; está, por decirlo así, fuera de mi vida, en el horizonte de ella, aunque lo encuentro en mi vida como algo radicado en ella³⁹.

Ahora bien, uno podría decir que, aunque yo no recuerdo mi nacimiento, se puede probar científicamente que procedo de mis padres y de mis abuelos, que mi realidad psicofísica se “deriva” de la de mis padres. Esto es correcto sólo hasta cierto punto, aunque es muy común dar esta respuesta simplista al fenómeno del nacimiento. La realidad psicofísica de un hijo sí que se deriva de la de sus padres, pero el hijo como tal no. Es decir, “‘lo que’ el hijo es, su ‘qué’, sí; pero no ‘quién’ es”⁴⁰. Eso se debe al modo de ser de la persona humana, la cual, en sentido propio, no “es” sino que “va a ser”, se hace a sí misma proyectándose vectorialmente hacia el futuro. Y eso es lo contrario de las cosas que simplemente “son” y aún de las plantas y los animales. El hijo no es reductible a los “yos” de sus padres, gracias a quienes ha nacido. No tiene sentido hablar de que el hijo viene de ellos, porque el “yo” no puede venir

³⁸ El tema del nacimiento y carácter criatural del hombre es tratado por Marías principalmente en la *Antropología metafísica*. También hay algunas referencias en *Razón de la filosofía*.

³⁹ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 180.

⁴⁰ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 38.

de otro “yo”, es una oposición a toda la realidad imaginable que justamente constituye y posibilita la dualidad yo-tú. Aceptarlo sería ir contra la realidad tal como se nos presenta y tal como la encuentro.

Por todo esto, argumenta Marías, es perfectamente razonable llamar al nacimiento una verdadera creación, es decir una “innovación radical de realidad”. Es correcto el uso de esta expresión, porque la persona como tal se deriva de la “nada” de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. En el caso contrario, o es imposible explicar la persona en su innovación o, lo que de hecho a menudo sucede, se la reduce a lo que no es: a una cosa⁴¹.

Hay que advertir aquí que la palabra “creación” no remite automáticamente a un Creador. El estudio de la estructura ontológica de la persona como la “innovación radical de la realidad” y la posible inferencia de un “creador”, son cuestiones ulteriores de las que se va a tratar más adelante. Aquí lo que hay que subrayar es la irreductibilidad de la persona a toda otra realidad.

Cuando se construye, por ejemplo, un reloj, también aparece algo nuevo, que no existía antes, pero puedo fácilmente enumerar las partes que lo constituyen y a las cuales se reduce. Una persona, en cambio, como se ha podido ver, es absolutamente irreductible a una cosa o a otra persona. Este hecho de que la persona aparezca, empiece a existir, ha sido muchas veces pasado por alto en las distintas filosofías y, sin embargo, según Marías, es esencial; significa que la persona es un incremento de realidad, algo que se añade a lo que no había antes. Dicho mejor, no “algo” sino “alguien”, innovación absoluta frente a toda la realidad.

Ahora bien, si soy una “innovación radical”, esto significa que podría no haber nacido, no haber existido. La conciencia de esta posibilidad causa en mí una inseguridad radical, lo que desvela otra vez el carácter intrínsecamente dramático de la vida humana.

⁴¹ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 39.

d) *La muerte.*

Las preguntas fundamentales anteriores ¿Quién soy yo? Y, sobre todo, ¿Qué va a ser de mí? llevan necesariamente a plantear uno de los temas más complejos y más difíciles con los que el hombre jamás se ha enfrentado: el tema de la muerte.

Este tema no siempre ha sido tratado con profundidad adecuada por los filósofos, lo que parcialmente se podría explicar por la complejidad y misterio del tema. Julián Marías, sin embargo, cree que es un tema imprescindible, con el cual cada filósofo debe enfrentarse⁴². Por supuesto, no es un tema exclusivamente filosófico o religioso, sino primariamente humano, pero justamente por eso es tan importante para cada hombre concreto, para el hombre de “carne y hueso”.

Marías parte de la observación de que la muerte es algo que uno encuentra en su vida y con lo que tiene que enfrentarse. De modo parecido al nacimiento, la muerte no es algo que sea un ingrediente de la vida humana en el sentido estricto de formar parte de ella; no obstante, le pertenece en cuanto la rebasa o trasciende, constituyendo su horizonte o delimitación extrema. La muerte limita la vida, aparece como una frontera que cierra la perspectiva, pero que, como el horizonte visual, se va alejando, está siempre “más allá”.

i) *La palabra “muerte”.*

Si se busca el origen de la palabra “muerte” se puede observar que durante muchos años fue usada como sinónimo de “hombre”.

⁴² Así, por ejemplo, Marías habla sobre la muerte en *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, cap. 9; *La estructura social*, cap. 7; *Mapa del mundo personal*, cap. 7, 8; *Breve tratado de la ilusión*, cap. 3, 7; *Persona*, cap. 3; *Razón de la filosofía*, cap. 16, 21, 22; *La felicidad humana*, cap. 25, 27-29; *Antropología metafísica*, cap. 29; *Tratado de lo mejor*, cap. 22.

Βροτός es decir, “mortal” se usaba como contrario a θηωός, que es inmortal. Los hombres son “mortales”, y no los animales, opuestos a los dioses.

La conciencia de ser mortal siempre acompaña al hombre desde sus principios y la posibilidad de morir ha estado constantemente presente en su mente. También hoy, hasta los niños saben que todos los hombres mueren, aunque para los jóvenes la muerte se presenta sobre todo como la muerte de “alguien”, de otra persona, y hace falta llegar a la plena madurez para darse cuenta vivencialmente de que yo también puedo morir, e incluso algo más fuerte, de que tengo que morir. Se puede morir en cualquier momento, pero se tiene que morir algún día. Esta combinación de seguridad e incertidumbre es esencial para comprender cómo funciona en nuestra vida la expectativa de la muerte. Es algo futuro, inevitable, pero afectado por el “todavía no”⁴³.

ii) *Tres formas de muerte.*

La muerte con que uno se enfrenta durante su vida se muestra de tres modos distintos: la muerte de todo hombre, la muerte del prójimo individual y mi muerte. Estos tres, diríamos “aspectos” de la muerte, contribuyen de modo distinto a la comprensión real de la mortalidad humana⁴⁴.

En lo que se refiere a la muerte de todo hombre, es una realidad un poco abstracta para mí. Del mismo modo que no existe “el hombre” en general, sino siempre este hombre y esta mujer, tampoco existe la muerte “en general”. Es una abstracción que se usa a menudo y puede resultar útil, siempre y cuando no se olvide de que se trata sólo de una abstracción.

La muerte del prójimo individual se me presenta de maneras distintas, que dependen de la relación que existiera entre nosotros.

⁴³ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 210s.

⁴⁴ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 340.

Si era una persona que conocí, pero que no jugaba un gran papel en mi vida, su muerte puede que sea algo triste para mí, pero puedo seguir viviendo “como si nada sucediese”. Sin embargo, si con la persona que ha muerto he tenido una relación de amor o amistad, entonces la situación es bien distinta. Ella formaba parte no sólo de mi circunstancia, sino también de mis proyectos, de mi vida; y si ahora no está presente, me siento como incompleto, como alguien a quien le han quitado una parte importante de su cuerpo. Mi vida ya nunca será como antes⁴⁵.

Algo parecido ocurre cuando me doy cuenta de que yo tengo que morir algún día. Entonces aparece la muerte en su sentido radical, es decir, como algo que me va a pasar a mí. La muerte se me muestra como verdadera realidad latente. Poca gente piensa en su muerte excepto en las “situaciones límites”, como diría Jaspers, cuando uno se siente afectado por un dolor profundo o se encuentra en una enfermedad terminal. Pero si llega “el momento”, me doy cuenta de que la muerte es un problema mío y yo personalmente tengo que enfrentarme con él.

iii) La muerte, ¿aniquilación o pervivencia?

Otro problema, estrechamente conectado con el anterior, es el de si uno deja de vivir, o si realmente muere. Si eso que me pasa cuando muero es que no pasa nada, o bien me pasa haber muerto y por tanto haber quedado. Esto, que a primera vista parece un mero juego de palabras, constituye uno de los problemas fundamentales a la hora de enfrentarse con la muerte.

Dicho en otras palabras, la cuestión es si la muerte es una meta, un horizonte y entonces no tiene el menor sentido preguntarse acerca del más allá, porque lo único que existe y que me es presente y accesible es mi vida; o, al contrario, descubro la muerte como algo que ocurre en mi vida y entonces la posibilidad de la

⁴⁵ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 340.

pervivencia queda abierta. El problema de la muerte en su significación radical no es que tenga conexión, sino que consiste en el problema de la aniquilación o la pervivencia⁴⁶.

El problema de la muerte y la pervivencia lleva necesariamente a preguntarse por el ser de la persona que vive y muere (¿Quién soy yo?) y por su futuro (¿Qué será de mí?). Si en el tema del nacimiento se ha visto cómo aparece el dramatismo de la vida humana, con el problema de la muerte este dramatismo recobra una fuerza especial.

* * *

En los apartados anteriores hemos mostrado cómo la vida misma, desvelándose, obliga a plantear unas preguntas esenciales para el hombre: sin responder a las cuales, éste no puede saber a qué atenerse. Es bastante fácil observar que la vida del hombre no es interminable, tiene su principio y también tendrá su fin, cualquiera sea. Lo que ya no resulta tan fácil es responder a la pregunta: ¿Y luego qué? La vida, evidentemente, es temporal; pero ¿se agota en la temporalidad?

Y si se está de acuerdo con Zubiri, como parece que lo está Marías, que la vida tiene un carácter misivo, es misión, esto remite forzosamente a una doble pregunta: ¿Quién es el enviado en esa misión y *quién es el que envía*⁴⁷?

“Y, por último, ¿se agota el hombre en su vida? Si mi vida es mía, ¿no significa esto a la vez que *yo* no soy mi vida? ¿Quién soy yo, que tengo que existir temporalmente en mi vida, realizarme en ella, y así hacerme? ¿Y quién, *sobre todo*, me liga a mi vida, me hace vivir y a la vez me da fuerzas para hacerlo?”⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 342.

⁴⁷ El subrayado es nuestro.

⁴⁸ J. Marías, *El tema del hombre*, pp. 25s. El subrayado es nuestro.



Las preguntas dramáticas mencionadas por Marías remiten a las grandes cuestiones de la filosofía sobre la muerte, la posibilidad de la vida futura y, en definitiva, sobre la existencia de Dios. De la respuesta a esta última pregunta dependen todas las demás.





III

EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DE DIOS

Empezando este apartado ya se puede observar que no ha salido “de la nada”, que ha sido “exigido” por el dramatismo del anterior. El hombre se ve “obligado” a buscar las respuestas a las cuestiones que, lejos de ser meramente teóricas, se le imponen dramáticamente en su vida tal como la encuentra y vive. Aquí se va a presentar cuál es la respuesta personal y filosófica de Julián Marías.

Para ello es necesario plantear unas cuestiones de carácter más general, aunque de suma importancia, que enfocan correctamente la cuestión de Dios.

1. El sentido de la prueba.

Hay que aclarar que Marías evita el uso de la palabra “prueba”, cuando habla de la existencia de Dios; y en los pocos lugares donde la usa, le da un significado que parece necesario explicar, para evitar posibles confusiones.

Lo primero que hay que subrayar es que la palabra “prueba” es entendida en nuestros días casi exclusivamente en el sentido de las ciencias experimentales y cualquier intento de probar algo por otro camino queda rechazado. Hay que destacar la importante diferencia entre los planteamientos científicos y personales. Los primeros tienen una base experimental, un tratamiento matemático, para asegurar la veracidad y certeza de su razonamiento. En cambio, cuando nos referimos al hombre y a su vida, este método no nos

sirve. En el ámbito de la realidad personal, no hay pruebas ni respuestas en el sentido científico; o si hay algunas excepciones, su importancia es secundaria. Cuando uno se refiere a las realidades personales, hay que buscar otro tipo de verificaciones de tipo biográfico o personal, que permiten acercarse mejor a lo que el hombre necesita saber.

Porque eso es lo verdaderamente importante: no lo que se puede saber, sino lo que el hombre necesita saber para poder vivir humanamente. El hombre no se pregunta: “¿Qué puedo saber?”, sino “¿Qué es lo que necesito saber para poder vivir?”; y entonces en la filosofía hay que partir de lo que se necesita y luego ya se verá si se puede conocer o no. Por supuesto que esta actitud sacrifica en alguna medida la seguridad y certeza, pero en cambio ofrece algo más: permite descubrir algo que pueda dar razón, sentido a nuestra vida y permite que la filosofía se abra a la esperanza, con lo que se adapta aún mejor al modo de ser de la vida humana. Y esto es lo que realmente importa¹.

Por supuesto, cualquier prueba en el ámbito de lo personal siempre será un intento, que, lejos de ser unívoco, quiere mostrar que entre las posibles soluciones razonables una es más razonable que las restantes. Se trata de mostrar, como diría Zubiri, que la solución que escogemos ayuda a comprender el problema con el que nos enfrentamos mejor, más plenamente, y nos ofrece una visión más rica que otras opciones. No se trata de rechazar todas las demás opciones para quedarse con una sola. Las demás pueden ser perfectamente posibles, pero tal vez la más probable será por la que hemos optado².

Así que, cuando Marías se pregunta por Dios, lo hace desde el punto de vista de la necesidad humana, preguntándose si su realidad va a ayudar a entender mejor algunas determinaciones personales evidentes de la vida. Por eso, en vez de usar la palabra “prueba”, refiriéndose al tema de la existencia de Dios, prefiere

¹ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, pp. 258, 298.

² Cfr. A. Pintor Ramos, “El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri”, *Religión y Cultura*, 31 (1985), p. 352.

hablar de verosimilitud de la proposición atea o cristiana y verificar la concordancia entre estas propuestas y la condición humana tal y como se me muestra³.

2. La raíz de la idea de Dios.

Para Marías, la idea de la Divinidad no es primariamente filosófica sino religiosa y, por tanto, la demostración no es la primera vía de acceso intelectual a Dios. El origen de esta idea está en las diversas religiones y no en una especulación filosófica y, por tanto, pertenece a la dimensión religiosa del hombre. Entonces, al plantear el problema de Dios, hay que partir de esta dimensión donde surge la idea de la Divinidad⁴.

Pero, si es así, alguien podría objetar que la cuestión de Dios es solamente cuestión de fe y no hay lugar para ella en la filosofía, que pretende ser dominio de la razón. Marías no lo considera así. El filósofo, en la búsqueda de la verdad, se apoya no solamente en la eficacia de su razón sino también en lo que encuentra en la vida; él no puede pasar por alto ninguno de los datos del problema que le puedan resultar útiles; el comportamiento contrario haría pensar que su preocupación máxima no es la verdad, sino un modo particular de alcanzarla, y sería una infidelidad a la condición misma de la filosofía⁵.

Pero entonces surge otra pregunta: si el filósofo se apoya en lo que encuentra en su vida además de en la razón, ¿no será esto una traición de la filosofía misma? ¿Cómo la filosofía puede permitir que entren en ella los elementos extrafilosóficos?

³ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 290.

⁴ Cfr. J. Marías, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*, en *Obras*, vol. 4, pp. 53-55.

⁵ Éste es un reproche que hace Marías a Sartre, como se ha visto en el capítulo segundo.

Esto lleva a plantear un asunto de gran importancia, a saber, la relación entre la filosofía y las llamadas creencias. Sin enfocar bien esta relación, no sería posible dar una respuesta adecuada al problema de Dios.

3. Filosofía y creencias.

Lo primero que hay que reconocer es que el pensamiento filosófico no es el único modo de conocer; hecho que, siendo bastante obvio, ha sido muchas veces olvidado. Existe un pensamiento científico, técnico, pero también literario y religioso, y todos ellos pueden ser válidos en sus campos correspondientes. Lo específico del pensamiento filosófico consiste, entre otras cosas, en “hacerse cuestión de sí mismo, es decir, pensar sobre las exigencias y posibilidades del pensamiento”⁶. Sin embargo éste es sólo uno de los rasgos y la filosofía de ningún modo puede reducirse a una de sus partes, es decir, en este caso a la teoría del conocimiento. Está claro que la justificación de sus tesis es un elemento importante de la filosofía, sin la cual ella pierde su identidad, pero para que sea una “visión responsable”, como sugiere Marías, hace falta también una “acción transitiva que se ejerce sobre la realidad”⁷, es decir, una visión.

Marías destaca que la filosofía mantiene una peculiar relación con las distintas creencias⁸ y saberes no filosóficos, es decir, con lo que llama, siguiendo a Ortega, la “prefilosofía”. El conjunto de esas creencias constituyen el subsuelo de la vida y forzosamente la condicionan, a pesar de que normalmente no se es consciente de ello. Las creencias forman también parte de la religión, aunque gran parte de lo que se suelen llamar “creencias religiosas” no lo

⁶ J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 77.

⁷ J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 78.

⁸ Marías usa este concepto en el mismo sentido que su maestro Ortega y Gasset en un ensayo suyo: *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, pp. 379-489

son en el sentido técnico; hay muchas tesis en la religión cristiana que provienen de un determinado tipo de filosofía y no forman parte de las creencias en el sentido en que las entiende Marías.

Ahora bien, como la vida misma, tampoco la filosofía puede partir nunca de cero; aunque este ideal sea un mito, sin embargo, muchas veces los pensadores han caído en él, considerando que es posible construir una filosofía absolutamente "objetiva". Sin embargo, la imposibilidad intrínseca de construir un sistema totalmente "independiente", no significa que el filósofo tenga que renunciar al carácter autónomo y racional de su pensamiento. Lo único que hay que hacer es buscar y examinar las creencias desde las que parte y dar razón filosófica de su contenido.

"Dar razón" significa repensarlas filosóficamente, dejar que pasen por el aparato metodológico de la filosofía, porque, en caso contrario, "se deja a la espalda una porción decisiva de la realidad, y esto priva a la filosofía de la radicalidad que le pertenece"⁹. Dar razón de las creencias no quiere decir que el filósofo tenga que justificar todas las que encuentra. Sólo le "obligan" a ofrecer una justificación aquellas que constituyen un verdadero problema. Pero y ¿qué es un "verdadero problema"?

4. El problema de Dios.

El problema, según Marías, no es solamente algo que aún no tiene solución, un simple interrogante, sino más bien aquello que se me presenta como problemático para mí, es decir, lo que yo necesito saber para poder vivir en mi circunstancia concreta. Así pues, resulta claro que serán problemas por excelencia los que se refieren al sentido de la vida, la posibilidad de la perduración después de la muerte o, sobre todo, la existencia de Dios. Éste último aparece primero como una idea y, aunque normalmente el hecho de que una idea surja en mi mente no la convierte automáticamente en

⁹ J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 210.

problema, el caso de la idea de Dios es bien distinto: su presencia forma un ámbito de problematicidad y obliga a tomar alguna posición respecto de ella¹⁰.

Marías dice que Dios es un problema, que hay algo que podemos llamar “el problema de Dios”. Ya se ve por qué lo llama así. Porque Dios es “el nombre de una interpretación en que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos –por tanto que hemos ejecutado ya– de vivir”¹¹. Vivir significa, como se ha visto antes, tomar, por decirlo así, el peso de su vida entera y así quedar remitido a su horizonte de latencias o ultimidades, y con ello a su fundamento último.

Es justamente la idea de Dios la que me remite necesariamente a este horizonte y a su fundamentación y hace problemática toda la situación en la que me encuentro. Además, como la vida consiste en un continuo hacerse, no se trata de tomar alguna decisión respecto al fundamento de mi vida una vez por todas, sino, más bien, decidir en cada instante de mi vida. Como subraya Marías, “ésta es la raíz de que se *plantee* el problema *filosófico* de Dios, en cuyo *problematismo* se vivía ya desde luego. Y por esta razón el problema de la divinidad no es inventado, formulado o construido, sino *descubierto*”¹².

5. Función heurística.

Dar razón de las creencias de las cuales uno parte, justificar filosóficamente todo lo que encuentra y lo que se le presenta como un problema: ésta es la tarea del filósofo que no quiera limitarse a hacer historia de la filosofía. Pero la prefilosofía, las creencias, desempeñan también otro papel importante en la filosofía: es lo

¹⁰ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 354.

¹¹ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, p. 355.

¹² Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, p. 356.

que Marías llama “función heurística”¹³. Esta consiste en “hacer mirar” al filósofo en ciertas direcciones, abrir para él un campo en el cual puede investigar luego con todo el rigor metodológico de la filosofía.

Es evidente que en la filosofía no se permite tomar los datos prefilosóficos como pruebas, pero lo que se puede hacer, o mejor, lo que hay que hacer, es “dejarlos pasar” por su aparato metodológico y buscar la posible justificación racional de ellos porque muchos de esos datos serán de gran ayuda para el filósofo e incluso se puede decir que, sin ellos, muchos planteamientos estrictamente filosóficos serían imposibles.

Las creencias son como unas pistas, unas indicaciones metódicas para la posterior indagación filosófica. La religión, por ejemplo, ofrece una serie de intuiciones sobre el hombre y lo real y el filósofo puede repensarlas con su propio aparato metódico y, tal vez, intentar integrar en la más amplia comprensión posible aquello que es accesible a la razón, pero a lo que, sin la función heurística de las creencias, le resultaría imposible llegar. Como se mostrará más adelante, Marías se sirve bastante de esta función heurística de las creencias cuando, por ejemplo, se apoya en el texto del Génesis sobre el hombre como “imagen de Dios” y luego se pregunta filosóficamente si hay algo en la realidad humana que concuerda con ello.

6. La perspectiva cristiana.

Ese planteamiento nos lleva inevitablemente a preguntar si hay algunas creencias específicas de las que parta Julián Marías haciendo su filosofía. La respuesta es sí: sin duda alguna la creencia por excelencia para Marías es su fe cristiana y católica en concreto. Desde ella está mirando al mundo y, sin duda, desde ella está ela-

¹³ Cfr. J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, en *Biografía de la filosofía*, pp. 190s.

borando su filosofía. Desde ella, porque no puede hacerlo de otra forma, porque siempre se parte de unas creencias básicas en las que se está y para el mundo europeo estas creencias forman parte de lo que Marías llama “la perspectiva cristiana”.

Esta perspectiva empieza a formarse con el cristianismo, que supuso un cambio radical en la perspectiva anterior greco-romana. Desde entonces, aunque muchos conceptos serán todavía helénicos o romanos, los problemas, la perspectiva y la motivación, empiezan a verse “a modo cristiano”. Todo eso significa un cambio radical de instalación del hombre en el mundo¹⁴.

Los que viven en Europa, o han sido influidos por ella, están viendo el mundo desde esa perspectiva cristiana, y eso independientemente de si son conscientes de ello o no. Según Marías, no hace falta ser cristiano para tener una perspectiva cristiana, porque los siglos del cristianismo han dejado una honda huella en la sociedad, la ciencia y todo el mundo en que nos movemos.

Ahora bien, si uno, además de estar dentro de la perspectiva cristiana es un cristiano convencido, como es el caso de Marías, esto constituye una gran ventaja para su filosofía. Alguien que es cristiano, por serlo, puede descubrir algunos problemas, o incluso evidencias, atender a ciertos aspectos de la realidad, que de otro modo le serían ajenos. El cristiano puede ver algunas cosas que son imposibles de ver al otro, le interesan algunos temas que para otros no son relevantes y puede mirar en ciertas direcciones hacia las que no miran los que no son cristianos¹⁵.

7. La filosofía cristiana.

Todo esto se ve claramente en la filosofía de Julián Marías, por lo que se la puede llamar una filosofía cristiana. Sin embargo, hay que hacer aquí una aclaración de este concepto que tantos signifi-

¹⁴ Cfr. J. Marías, *Filosofía y cristianismo*, pp. 27, 31.

¹⁵ Cfr. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, pp. 10s.

cados ha tenido a lo largo de la historia. Para Julián Marías “únicamente podemos llamar filosofía cristiana a la *filosofía de los cristianos en cuanto tales*”¹⁶. Según él si el adjetivo “cristiana” define el carácter de la filosofía, entonces ya no es una filosofía en el sentido estricto. El cristianismo es una religión, cosa bien distinta del pensamiento filosófico, y por eso “sólo” modifica la situación desde la cual el hombre filosofa. Así pues, es totalmente comprensible que un cristiano filosofe de manera bien distinta de, por ejemplo, un ateo¹⁷.

Si un filósofo cristiano descubre alguna discrepancia entre el contenido de su fe y alguna tesis de su filosofía, esto será para él indicio de un error y le hará revisar su pensamiento para descubrirlo; naturalmente, con métodos exclusivamente filosóficos. Marías subraya el carácter inicial de la fe, la cual no funda ninguna prueba en el sentido filosófico; ésta será tarea del aparato filosófico. Esta es la función de la presencia del cristianismo en el ámbito de la filosofía que Marías llama “negativa”.

Pero existe otra, positiva, que se funda en la función heurística, que ya se ha mencionado. El cristianismo ayuda al filósofo a seleccionar los problemas que encuentra; algunos serán preferidos y otros postergados o excluidos y eso se debe no solamente a su “interés” menor o mayor, sino que tiene que ver con lo que se necesita saber, y como el horizonte de necesidades de un filósofo cristiano no siempre debe coincidir con el de otros distintos, entonces sus preferencias recíprocas también pueden ser diferentes¹⁸.

¹⁶ J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, en *Biografía de la filosofía*, p. 188. Parece que la primera vez en que Marías usa la expresión “filosofía cristiana” en este sentido es en su *Historia de la filosofía*, p. 102.

¹⁷ Cfr. J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, en *Biografía de la filosofía*, pp. 188s.

¹⁸ Cfr. J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, en *Biografía de la filosofía*, p. 190.

8. Tres modos de plantear el problema de Dios.

Como acabamos de ver, la filosofía siempre parte de las creencias en las que se está y desde las que se vive. El filósofo tiene que dar razón de estas creencias, es decir justificarlas filosóficamente. Ahora bien, en lo que se refiere a la cuestión de la existencia de Dios un filósofo puede encontrarse con dos posibilidades: la primera consiste en pensar la realidad sin Dios y la otra en afirmar su existencia.

La primera posibilidad es el ateísmo, sin embargo, a juicio de Marías, las dificultades que plantea esta opción son muy graves y sus tesis “chocan” con la evidencia de la realidad tal como la encontramos. Se van a detallar esas dificultades en el apartado siguiente. En conclusión, esta postura no es aceptable para el filósofo que busca la verdad.

La otra posibilidad consiste en el llamado “teísmo”, es decir, en la postura que admite la existencia de Dios. El Absoluto del teísmo viene definido por sus atributos, entendidos como suma perfección; todo lo que se dice sobre él será “omni”. El más importante de todos estos atributos será, según Marías, la infinitud; luego, la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad; el Dios del teísmo es también creador y providente, dos características que surgieron no de la filosofía griega sino del cristianismo.

Marías no rechaza el teísmo, pero se pregunta si es suficiente en nuestro siglo después de tantos avances en la filosofía, sobre todo, después del descubrimiento de la vida como realidad radical y la persona humana como “alguien”¹⁹.

Por esta razón, se plantea una tercera posibilidad, que resulta ser una modificación importante de la última posición explicada, y consiste en completarla teniendo en cuenta la realidad personal y biográfica del hombre.

¹⁹ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, pp. 289s.



Hay, pues, tres posiciones posibles frente al problema de Dios: ateísmo, teísmo y, lo que se podría denominar, “teísmo antropológico”; Marías opta por el último camino. Y éste es el que se va a analizar en el apartado siguiente.





IV

DESCUBRIMIENTO DE DIOS EN MI VIDA

Todos los apartados anteriores nos han ido acercando y preparando, paso a paso, a este apartado final. Casi todas las cosas que se van a decir aquí estaban ya implícitamente presentes en ellos, pero hay que decirlas expresamente y sacar consecuencias para poder elaborar un juicio acerca de su validez e importancia.

En el capítulo II, apartado 3, se ha visto que la vida humana aparece con un horizonte de latencia que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte y que forzosamente remite a su fundamentación o a su desfundamentación. Mirando hacia este horizonte, el hombre inevitablemente empieza a preguntarse: ¿De dónde viene? ¿Quién es? ¿A dónde va? Tiene que saber quién es para poder actuar correctamente y relacionarse con los demás, en suma, para poder vivir. Por eso busca el sentido de la vida, la certidumbre, algo a que pueda atenerse; por eso también mira hacia el horizonte de la vida.

La remisión al fundamento de la vida es inevitable y, como la idea de Dios descubre esa necesaria remisión, entonces el hombre tiene que tomar una decisión a favor o en contra de la existencia de Dios. Pero como la vida humana no es algo hecho, sino que consiste en una constante elección y proyección, entonces dicha decisión tiene que ser tomada por mí en cada instante para que yo pueda vivir como persona. De este modo, Dios se convierte en un problema vivencial para mí, sin haberse con el cual “no sé en última instancia a qué atenerme para vivir”¹.

¹ J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 220.

Ahora bien, es posible dar la respuesta negativa a la pregunta por la existencia de Dios; es posible juzgar que la vida no tenga fundamento ni sentido, pero hay que hacerse la pregunta: ¿es esto verosímil? El hombre no puede vivir sin dar razón a sus proyectos, sin justificar. Si no hay Dios que “piense” la realidad, es inexplicable cómo ésta puede tener sentido. La idea del azar cósmico más bien complica las cosas en vez de explicarlas, sobre todo si nos fijamos en las realidades personales.

Por eso hay que preguntarse con Marías cuál de las dos opciones es mejor fundada: ¿la que considera que no existe ningún Dios-fundamento de la vida, o la del cristianismo, que cree que es precisamente Dios quien fundamenta y da sentido a la vida del hombre?

1. El nacimiento.

Y si tomamos en serio la estructura ontológica de la persona, entendida como una “innovación radical de la realidad”, entonces ¿cómo explicar su aparición? Repetimos que no se trata de partir del Creador, pero hay que preguntar por “las condiciones que requiere algo que aparece como criatura”². ¿Decir que el hombre ha surgido “de la nada” es más verosímil que considerar la existencia del Dios Creador? No lo parece.

Además, aún suponiendo que la persona últimamente se reduce a lo cósmico ¿Cómo explicar la existencia de la cultura, la sociedad o la historia³? Las dificultades con las que tropiezan aquellos que intentan probar la no-existencia de Dios son muy graves y es poco probable que sea posible conseguir la armonía entre sus tesis y la evidencia de la realidad con la que nos encontramos.

² J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 291. También cfr. *Antropología filosófica*, pp. 36ss.

³ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 288.

2. La muerte.

Y al otro lado del horizonte de la vida tenemos la muerte que, como se ha visto, nos “obliga” a plantear la cuestión de la posible aniquilación o pervivencia de nuestra vida. Aunque directamente el tema de la muerte no remite a la problemática de Dios, últimamente “exige” también el planteamiento de este problema.

Según Marías, se puede mirar el problema de la muerte desde dos puntos de vista: negativo y positivo. El negativo consiste en ver la muerte como el fin del tiempo (se entiende, “de mi tiempo”), como meta; mientras que, desde el punto de vista positivo, la muerte es una realidad radicada en mi vida, o sea un cambio de mi circunstancia. Por supuesto que se trata de un cambio radical, extremo, por decirlo así, pero “sólo” un cambio, y entonces la posibilidad de la pervivencia queda abierta. ¿Cuál de los dos es más verosímil⁴?

Marías considera que hay razones para tratar la muerte como una realidad radicada en mi vida, como algo que yo descubro en ella, algo que le pasa a la vida o, mejor dicho, algo que acontece al hombre que vive, y no sólo como un suceso del mundo, un proceso físico-químico o biológico, una variación ontológica⁵.

El nacimiento se puede mirar desde dos puntos de vista diferentes: como un proceso biológico, lo cual está bastante bien estudiado, o como una innovación radical de la realidad, aparición de alguien, que es absolutamente irreductible a todos y a todo lo demás. Este último proceso lo hemos llamado “creación” (total innovación de algo irreductible). El mismo esquema se puede encontrar en el caso de la muerte. También aparecen aquí dos aspectos distintos: la muerte biológica y la muerte que se podría llamar “personal”. La muerte biológica es común a todos los seres vivos, a los animales y hasta a las plantas, y consiste en la suspensión de funciones vitales, destrucción de un organismo y su reducción a

⁴ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 345.

⁵ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, pp. 419s.

sus elementos materiales⁶. Pero si se examina la muerte de alguien y, sobre todo, mi muerte, entonces la cosa es bien distinta.

La persona es irreductible a su cuerpo e incluso a su realidad psicofísica. La realidad concreta que designamos con un nombre propio o con un pronombre personal –“yo”, “tú”–, no es cosa alguna, sino un alguien a quien le pasa tener cuerpo, psique y mundo, encontrarse viviendo y tener que morir; esa realidad humana no puede ser identificada con su organismo, y por consiguiente, la muerte biológica no es la muerte de la persona⁷.

Es posible que la muerte biológica sea la causa de una muerte personal, pero en todo caso serían dos muertes distintas. La posible conexión entre ambas es una hipótesis que habría que probar, una cuestión abierta. Viendo todo eso a la luz de lo que se ha dicho sobre el nacimiento como innovación radical, hay que observar que la muerte personal tendría que ser una aniquilación. Si la persona es una realidad irreductible e imposible de derivar de las otras, entonces su destrucción tampoco puede derivarse de procesos biológicos. Pero la posibilidad de aniquilación, en el sentido literal de la palabra, como “volverse-a-la-nada”, no se acepta en ninguna ciencia para las realidades físicas, que son inferiores al hombre. Aplicarlo al “caso” de la persona, sería extremadamente inverosímil y exigiría un esfuerzo titánico para lograr alguna probabilidad, por no hablar de la dificultad de su justificación⁸.

Por supuesto, filosóficamente es imposible lograr una seguridad intelectual respecto a la inmortalidad, porque no tenemos experiencia de la vida después de la muerte, no conocemos su estructura empírica y es contradictorio conocer una realidad empírica sin experiencia⁹. Aunque hay que decir que la pervivencia después de

⁶ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 214s.

⁷ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, p. 422.

⁸ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 275.

⁹ Cfr. J. Marías, *El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona*, p. 227.

la muerte, con otra estructura empírica, es absolutamente razonable e incluso probable¹⁰.

Ahora bien, si admitimos la existencia de Dios que garantiza mi inmortalidad, esto concuerda perfectamente con la realidad de la persona como alguien irreductible que “debería”, por su estructura, ser inmortal.

3. El hombre como “futurizo”.

En los párrafos anteriores se ha explicado en qué consiste la condición futuriza de la persona según Marías. El hombre es presente, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él. La persona humana, propiamente hablando, no “está ahí”, nunca puede como tal estar ahí, sino que está viniendo. Su ser actual es estarse haciendo, o mejor, estar viniendo. Todo lo que hace el hombre, lo hace para algo que será; sin hacer proyectos, sin pensar en el futuro es imposible seguir viviendo.

En la persona humana, al contrario que en los animales, que “ya están hechos”, la irrealidad forma parte de su realidad. El futuro incierto, las ilusiones, las esperanzas, los proyectos del hombre, forman parte de su ser, de lo que verdaderamente es. Así lo comprobamos si nos fijamos en las relaciones estrictamente personales, como el amor o la amistad, en las cuales el “estar” es un “seguir estando”. Así, la amistad es sólo amistad cuando supone una duración, y el amor verdadero es un “seguir amando”, incluso “para siempre”.

Si ahora pensamos en la muerte, entonces los problemas se agravan bastante. Ya no sería “solamente” una eliminación de la persona, sino también, o mejor, sobre todo, del futuro del hombre, es decir de una irrealidad. Con la muerte de una persona desaparecerían con ella todos sus proyectos, es decir, aquello en lo que más propiamente consistía. Si uno sabe que va a morir, se da cuenta que

¹⁰ Cfr. J. Marías, *Una vida presente*, vol. 3, p. 82.

ya no tiene sentido hacer nada. ¿Para qué, si voy a morir? Ahora bien, si el hombre es “lo-que-es-y-lo-que-será”, si consiste en sus proyectos y si éstos son auténticos, como sucede por ejemplo con el amor, es imposible renunciar a ellos, porque se es eso, los proyectos vitales son la verdadera realidad de la persona. Yo no puedo renunciar a mis proyectos porque eso significaría renunciar a mí mismo, lo que es contradictorio¹¹.

Entonces, como argumenta Marías, “si soy primariamente proyecto, no hay razón alguna para que deje de proyectar”¹². Cada persona es única, original e insustituible. ¿Es verosímil que cada una de estas personas que ha aparecido desde “la nada” vuelva a “la nada”, sea olvidada totalmente?

Se ha repetido muchas veces que la persona no es como una cosa (aunque sea muy excepcional), sino alguien proyectivo, viviente, un “quién”. Teniendo eso en la mente, resulta más natural ver en ella alguien que es vocado a la perduración. Marías usa la palabra “esperar” para describir la actitud de la persona frente a las ultimidades, pero se apoya en una palabra griega ἀποκα-παδοκεῖν que significa esperar seriamente, anhelosamente, y es más fuerte que el simple καταδοκεῖν. Esta última es mucho más frecuente en el griego, pero ἀποκαπαδοκεῖν es usada en situaciones especiales. Así aparece, por ejemplo, en el Nuevo Testamento¹³ y en un pasaje de Polibio. Ἀποκαπαδοκεῖν se usa para expresar la expectación, anhelo o espera de alguien o de algún resultado importante para él. Siempre está relacionado con alguna empresa o misión, es decir, con los proyectos. La vida del hombre consiste precisamente en ἀποκαπαδοκεῖν, en la espera incesante: es un proyecto perdurable que lucha con la muerte.

Esta espera permanente es lo que permite definir al hombre como “interioridad abierta”¹⁴. “La estructura empírica de la vida humana –eso que llamamos ‘el hombre’– está ‘cerrada’ y remite a

¹¹ Cfr. J. Marías, *Persona*, p. 34.

¹² J. Marías, *La felicidad humana*, p. 321.

¹³ Cfr. Rom 8, 19; Flp 1, 20.

¹⁴ J. Marías, *Persona*, p. 24.

su mortalidad; la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es ‘abierta’ y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si ‘el hombre’ es intrínsecamente mortal, ‘mi vida’ consiste en una pretensión de eternidad”¹⁵. Dicho con otras palabras, el hombre como “algo” es mortal, pero el hombre como “alguien”, espera (ἀποκαπαδοκῆιν) vivir siempre, pretende ser inmortal.

Si por otro lado volvemos la mirada a lo que dice el cristianismo sobre la vida eterna, el cielo y el Dios que nos espera al otro lado de la muerte, entonces las similitudes con lo que la razón ha descubierto se hacen patentes.

4. El hombre como “enamorado”.

En el capítulo II, epígrafe 2, b, se ha indicado que una de las instalaciones más importantes del hombre es su condición amorosa. El hombre, dice Marías, es “enamorado”, es decir alguien orientado hacia el amor. Este tema juega un papel muy importante en la cuestión de la posibilidad de la pervivencia. El hombre está instalado en su sexo (no hay “el hombre” en general; sólo hay varones y mujeres) y desde él se proyecta vectorialmente hacia el otro sexo. Pero hay un grado de amor, por decirlo así, aún más alto, el que Marías llama “enamoramiento”. Cuando uno se enamora, la persona amada se convierte en su proyecto. Eso quiere decir que no sólo ciertos actos míos se refieren a la persona, de la cual estoy enamorado, sino que yo me encuentro envuelto en esa persona. Ya no me proyecto simplemente hacia esa persona, sino que me proyecto con ella, porque me veo a mí mismo como inseparable de ella; juntos formamos una unidad.

El enamoramiento consiste, pues, en el cambio de mi realidad: ya no soy como era antes. Incluso el enamorado proyecta el amor actual a toda su vida pasada y la interpreta a la luz de la presente,

¹⁵ J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 221.

viéndola como mera preparación de lo que es ahora. Esto se refiere también al futuro de una persona enamorada, la cual siempre cree que su amor va a durar “siempre”. Además, ante una persona viviente, pero mortal, no me relaciono de igual modo si creo que va a ser alguien eternamente, o si pienso que dentro de algún tiempo no tendrá realidad –como yo tampoco–, y por tanto nuestra relación desaparecerá de modo absoluto¹⁶.

Todo eso se explica porque la persona amada no es sólo un fragmento de la circunstancia, que normalmente puede ser pasajera y cambiante, sino que el enamorado no puede concebirse ya a sí mismo sin ella; en el caso contrario, sería otra persona. El enamorado tiene que decir “sí” a su amor, porque, si no, diría “no” a sí mismo y eso es contradictorio; precisamente por eso el amor se presenta siempre como irrenunciable y “eterno”¹⁷.

Ahora bien, se puede preguntar qué pasa con alguien cuando muere una persona que él amaba. Por supuesto que uno sufre mucho y que su dolor es proporcional a la profundidad de su amor, pero aquí lo más importante es que su amor subsiste aunque la persona amada ya esté muerta. Es cierto que la muerte le hará referirse a esa persona de otra manera, ya que sus proyectos respecto de ella han cambiado, pero el contenido personal permanece entero e intacto. Esto es lo más curioso de la condición amorosa del hombre: que el amor en cuanto realidad personal sobrevive a la ausencia, incluso cuando ésta se hace irreversible por la muerte.

La frase “el amor es eterno” empieza a ser más profunda de lo que a veces se piensa. Si uno piensa en la muerte del otro y no le “choca”, eso significa que ya lo ha “cosificado”, despersonalizado. Pensar fríamente en la muerte de una persona amada es imposible, en la medida en que se trata de verdadero amor. Es así porque en el caso del amor ya no hay dos instalaciones distintas, sino que se da una “doble”, desde la cual se proyectan los vectores y juntos se elaboran los proyectos vitales. Esta “fusión de instalaciones” lleva consigo el cambio radical de su instalación y de sus proyectos y

¹⁶ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, p. 94.

¹⁷ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, pp. 164-167.

por eso la aniquilación de una persona amada es tan incomprensible e inimaginable como la mía propia¹⁸. Es más, la pretensión de inmortalidad es, sobre todo, exigencia de la inmortalidad ajena antes que la mía propia. Lo que parece intolerable e insufrible es que no existan las personas amadas, y que no exista secundariamente yo. No tendría sentido la inmortalidad mía sin la existencia de las demás personas que he amado.

Marías hace aquí una interesante observación sobre la relación entre la realidad amorosa y la pretensión de inmortalidad. Dice que cuando en alguna época la capacidad amorosa decae, cuando el nivel amoroso es relativamente bajo, se produce “automáticamente” un descenso del deseo de inmortalidad, de la pretensión de perduración de la vida. Eso se entiende, porque en la medida en que uno ama, necesita seguir viviendo, justamente para poder seguir amando, porque no puede imaginarse su vida sin el amor. Mucha gente de la época presente acepta muy fácilmente la idea de que la muerte significa la desaparición total de uno, su aniquilación. Eso se debe en parte a la necesidad de estar seguro –y el horizonte de la inmortalidad es intrínsecamente inseguro y problemático– pero otra causa podría ser también la debilitación de la actitud amorosa en los hombres de nuestra sociedad.

Resumiendo, se puede observar que la condición amorosa se deriva de la estructura esencial, biográfica, de la vida humana y como esencial tiene que durar para siempre. Entonces la pretensión de inmortalidad es mucho más normal y mejor fundamentada que la creencia en la aniquilación de la persona. E igualmente, como en el caso de la muerte, los que tienen que probar sus tesis son los que niegan la posibilidad de supervivencia de la persona y no aquéllos que la afirman.

Y otra vez hay que subrayar que no se trata aquí de hacer ninguna prueba de la inmortalidad o existencia de Dios (por lo menos en el sentido tradicional de la palabra “prueba”, que es más conceptual y normalmente se refiere a las cosas); no son las razones conceptuales las más importantes aquí. Es otro tipo de fundación,

¹⁸ Cfr. J. Marías, *Persona*, p. 176; *Mapa del mundo personal*, p. 149.

se podría llamar biográfica o personal, y lo que se pretende es más bien mostrar que el camino queda abierto y “exige” (otra vez no en sentido “científico”) la perduración¹⁹.

5. La felicidad y la muerte.

En el capítulo II, apartado 2, d, se ha señalado que la felicidad es algo a lo que todos aspiran. Pero aparece una contradicción, porque, a pesar de la común necesidad de felicidad, no hay mucha gente que pueda decir que es plenamente feliz. Según Marías eso se debe a la intrínseca paradoja de la felicidad, lo que él llama “el imposible necesario”.

La felicidad es necesaria, está intrínsecamente inscrita en el hombre, pero es imposible por dos razones. Primero, porque no siempre elegimos bien, de acuerdo con lo que queríamos alcanzar, ya sea por nuestras propias equivocaciones, ya sea por la culpa de otros. Segundo, porque aún suponiendo que uno eligiese siempre acertadamente y que la circunstancia le permitiese siempre realizar sus proyectos, no podemos realizar más que una de las trayectorias posibles de la vida pero, como varias de éstas son en cada momento deseadas y deseables, toda elección o preferencia es una preterición de lo que también quisiera ser y hacer. Por eso la felicidad es necesaria y al mismo tiempo intrínsecamente imposible, por razones estructurales²⁰.

Vivir significaría, pues, estar en una contradicción interna que, a primera vista, parece ser insuperable. Por si fuera poco, la felicidad —como casi todo en la vida del hombre— aparece orientada hacia el futuro: uno no puede ser feliz hoy, sabiendo al mismo tiempo que no será feliz mañana. Si sabe que mañana va a entrar en

¹⁹ Cfr. J. Marías, *Introducción a la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, pp. 343s.

²⁰ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 203. Se puede añadir de paso que este tema aparece también de modo muy dramático en la tradición existencialista, como por ejemplo en Kierkegaard o en Sartre.

la infelicidad ya no es feliz, e igualmente, si está seguro de que mañana puede ser feliz –aunque hoy no lo fuera– ya es feliz. Como ya se sabe, el hombre es futurizo, es decir, orientado al futuro, vuelto a él, y como la felicidad se refiere a la vida en su totalidad, ella también tiene carácter proyectivo y prospectivo.

En otras palabras, “soy feliz” significa siempre “voy a ser feliz”; pero aquí aparece dramáticamente la muerte como un obstáculo en el camino hacia la felicidad. El hombre quiere ser feliz; es más, tiene que ser feliz, y su “ser feliz” consiste en “venir a ser feliz”, pero, si la felicidad tiene que terminar con la muerte, es una mentira, un engaño. La muerte, por tanto, imposibilita la felicidad²¹.

Si se tratan las cosas en serio, no es posible ser feliz más que en la medida en que se olvida la muerte y se vive como si la muerte no existiera. Efectivamente, la mayoría de los hombres vive así, sabe que tiene que morir, pero siempre piensa que “todavía no”. Ciertamente este tipo de actuar algún día tiene que acabarse y al final llegará un momento en que tenga que enfrentarse con la muerte cara a cara y entonces la misma palabra “felicidad” suena como una falsedad. Si me importan algunas cosas que me puedan dar la felicidad y si con la muerte todo termina, entonces eso despoja de verdadero interés cualquier cosa. ¿Para qué esforzarme tanto si un día todo acabará y dejará de tener algún interés para mí?

Si uno cree que la muerte es equivalente a la aniquilación, entonces nada vale la pena, porque dejará de valer. Y, sin embargo, no se puede renunciar a la felicidad; ella es necesaria. Así, pues, hay una ecuación difícil de resolver y poca gente se la plantea con tanta claridad y tanta “dureza” como lo hace Julián Marías. Todo el mundo está seguro de que morirá, pero nadie puede estar seguro de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. Por supuesto que se puede opinar una cosa u otra pero la certidumbre total es inaccesible.

²¹ Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, p. 324; J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 209.

Al fin y al cabo, pues, la felicidad depende del grado de esperanza en la perduración. En caso contrario, la felicidad no puede ser más que momentánea, pero, como tal, está basada en un olvido, un engaño, y sabe bien que no quiere enfrentarse con la dramática ecuación de la vida. Lo único que se puede hacer en el caso de creer en la muerte personal, es olvidar la pretensión de ser feliz y sumergirse en los placeres de esta vida.

La posibilidad del placer es “independiente” de las cuestiones escatológicas, porque el placer de suyo es momentáneo, mientras que la felicidad no, porque es proyectiva y afecta a la vida misma. Mientras se tiene felicidad, realmente se la tiene; pero si se cuenta con su momentaneidad, deja de ser felicidad. Todo eso parece ser muy complicado: la felicidad plena es imposible en este mundo, pero al mismo tiempo es necesaria; si no cabe la esperanza de perduración, es ilusoria, es una mentira; y aunque sea sostenida por la esperanza y entonces verdadera y auténtica, no hay certidumbre acerca de la vida después de la muerte. Esa inseguridad se debe a que la vida más allá de la muerte tendría otra estructura empírica que la que tiene ahora, pero como la estructura empírica se la conoce por experiencia, resulta imposible tener seguridad plena acerca de la posible vida futura²².

Todo esto suena bastante negativo, pero no tiene por qué serlo necesariamente. Es innegable que la muerte introduce un peculiar dramatismo en la vida, pero justamente porque hay muerte, cada día adquiere un valor único e irrepetible. Gracias a la presencia del horizonte de la muerte, cada trozo de la felicidad que sea posible conseguir aquí obtiene un valor muy alto e insustituible. Además, gracias a la presencia de la muerte, se impone una selección cualitativa de los componentes de la vida con todos los momentos que la integran. La perspectiva de la muerte hace elegir constantemente lo que importa de verdad y rechazar lo que no nos sirve para nuestra vida. Y aquí aparece plenamente la “ventaja” de la esperanza en la inmortalidad. Esta esperanza obliga a elegir lo que de verdad se quiere y desea para siempre. Hay cosas que me gustan, pero sólo

²² Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, pp. 323-326.

momentáneamente, y hay otras que se querría que duraran eternamente.

La vida consiste en constantes elecciones y si uno no ve con claridad qué es lo que le da realmente la felicidad, entonces elige lo que de verdad no le importa y deja atrás lo más importante. Por otra parte, la esperanza de la inmortalidad ofrece la “conexión” de esta vida con la otra. Esto significaría la realización de todo lo que no era posible realizar en esta vida: los proyectos solamente iniciados, las trayectorias abandonadas o rotas. Lo curioso es que la esperanza en la vida después de la muerte intensifica la felicidad ya en esta vida, aquí. Claro que siempre uno puede decir que no hay “pruebas” suficientes, etc. No las hay, pero aunque la esperanza fuera vana y, por ello, la felicidad fuera ilusoria, “lo más azorante es que si fuera un engaño no nos enteraríamos”²³.

Ahora bien, si otra vez miramos las cosas desde una “perspectiva cristiana”, entonces se resuelven muchos enigmas. La felicidad no es posible aquí, pero lo será en el más allá. Dios aparece como el garante de la felicidad.

6. Las realidades cósmicas.

Evidentemente, para Marías las cuestiones más importantes son las personales y las que se refieren a las realidades de la vida. Sin embargo, cuando analiza los tres posibles modos de ver el problema de Dios (véase capítulo III, apartado 8) hace unas interesantes preguntas a la posición atea.

Esta postura que niega la existencia del Absoluto, y quiere ser consecuente en su actitud, tiene que enfrentarse con todas las consecuencias que se derivan de ella. Marías propone ver si es posible la filosofía desde este supuesto, que la hace ver la realidad en una manera muy limitada. Lo primero y más obvio es el hecho de la existencia del cosmos. Si no admitimos el acto creador de Dios,

²³ J. Marías, *La felicidad humana*, p. 329.

hay que preguntarse con Leibniz: “¿Por qué hay algo y no más bien nada?” y buscar la respuesta dentro de la realidad cósmica, sin salir de sus “bordes”²⁴. La ciencia puede no ocuparse de este problema por su específico modo de conocer y justificar, pero la filosofía, que pretende ser verdadera, no puede abstenerse de ello.

También la inteligibilidad del mundo, con su curiosa propiedad de poder ser investigado y parcialmente descubierto por el hombre, es inexplicable si admitimos ausencia de un Absoluto que tuviera en su mente todo lo real y todo lo posible. Como dice Marías, “si el mundo ha sido creado por Dios, es inteligible *que sea inteligible*”²⁵; en el caso contrario ¿cómo explicar sus leyes, organización y posible sentido?

Las cuestiones son graves y la justificación filosófica de la no-existencia de Dios parece ser una tarea no solamente imposible, sino que va contra los hechos y la evidencia.

7. Contingencia de la vida.

Aunque el argumento a favor de la existencia de Dios que parte de las realidades cósmicas tiene, como se ha podido comprobar, su fuerza demostrativa, para Marías mucho más importante es el razonamiento que como punto de partida toma la contingencia de la existencia, y no la de las cosas. Lo que hay que mostrar es la contingencia de la existencia que, por serlo, necesita un fundamento que le imponga y a la vez le dé fuerzas para ser²⁶.

Ahora bien, a lo largo del capítulo II, apartado 3, se ha visto que el hombre es un ser extraño, extendido entre su nacimiento y su muerte, un ser que sabe que es una “innovación radical de la realidad” y que también se da cuenta de que es algo absolutamente

²⁴ Cfr. J. Marías, *Filosofía y cristianismo*, p. 15.

²⁵ J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 287.

²⁶ Cfr. J. Marías, *El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo*, en *Obras*, vol. 4, p. 77.

original e irrepetible. Y, a pesar de todo eso, o tal vez precisamente por eso, se siente totalmente inseguro. ¿A qué se debe esa sensación?

Por lo pronto, se puede observar que la posibilidad de no haber existido es la primera razón de dicha inseguridad. Sé que he empezado y por eso me doy cuenta de que no soy necesario. En el lenguaje tradicional se denomina a este hecho “contingencia”²⁷. Ese haber empezado, que el nacimiento implica, da a mi vida un carácter intrínseco de finitud, facticidad y contingencia, y así “relativiza” su “absoluta” posición como realidad. Naturalmente, puedo pensar en mi nacimiento como en un hecho objetivo del mundo, pero tan sólo cuando pienso que soy yo, que he nacido y que mi vida tiene un límite que la priva de su carácter absoluto y suficiente, me siento obligado a preguntar por el “de dónde” de mi vida y buscar la respuesta, y tengo que imaginar y proyectar mi vida y justificarla, tratar de darle sentido.

Pero el carácter contingente y dramático de la vida humana no se debe exclusivamente al hecho de haber empezado, sino que es intrínseco e inseparable de ella. El hombre es esencialmente imperfecto en el sentido literal y etimológico de la palabra; justamente por no ser una cosa sino alguien, es incompleto, inacabado y su tarea consiste en hacerse siempre, en perpetua inconclusión. Y tiene que ser así porque, como ya se ha repetido varias veces, el hombre propiamente dicho, no “es”, sino que “va a ser”. Es futuro; presente, pero orientado al futuro, vuelto hacia él. En su presente “está presente” el pasado, como parte de su circunstancia, como memoria, pero sobre todo el futuro como anticipación, como campo donde el hombre se proyecta vectorialmente en diversas direcciones²⁸. Estos proyectos son “vitales” para él, es decir, no puede vivir sin ellos, aunque éstos, propiamente hablando, todavía no son.

Entonces se puede decir con razón que la persona incluye en su realidad la irrealidad, el futuro incierto. Además mis proyectos se

²⁷ Cfr. J. Marías, *Razón de la filosofía*, p. 269; *Persona*, p. 123.

²⁸ Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 182.

rectifican constantemente en vista del azar, de tal modo que las acciones del hombre son sólo posibles gracias a su intervención en mi vida y porque la persona humana es libertad intrínseca e inseguridad²⁹. Así el hombre vive entre el “por qué” del pasado y el “para qué” del futuro, lo que crea una tensión interna de la vida, a lo cual se debe su carácter argumental y dramático. El dramatismo de la vida también afecta a las relaciones entre personas, puesto que siempre cabe la posibilidad de que mientras yo me proyecto hacia otra persona, ésta pueda no responder, lo que lleva consigo mi frustración y decepción, en suma, mi “desilusión”³⁰.

Frente al carácter dramático, contingente e “inquietante” de la vida humana, algunos llegan a constatar que el hombre es un ser totalmente imperfecto. A eso hay que responder que la noción misma de “perfección” es histórica y su significado puede variar considerablemente. Para explicarlo, Marías da dos ejemplos de los conceptos de los “dioses”, uno de Aristóteles y otro del cristianismo. El primero es “nóesis nóeseos”, un ser que se piensa a sí mismo y no necesita nada ni se ocupa de nada distinto de él. El Dios cristiano, en cambio, es amor efusivo, es creador y providente, que da el ser a la realidad y la protege; incluso su vida trinitaria consiste en relaciones personales³¹.

La persona humana, única que se nos da fenomenológicamente en la evidencia inmediata, se “parece” más a este Dios cristiano con su “imperfeción”, según los ideales griegos, especialmente eleáticos, que al Primer Motor Inmóvil del Estagirita. El hombre no es autosuficiente, se caracteriza por su “menesterosidad”, por su carácter constitutivamente deficiente e indigente, por su necesidad permanente de innumerables cosas para poder seguir viviendo. Basta recordar que “yo, soy yo y mi circunstancia”, para entender que la menesterosidad, la circunstancialidad, forman parte de la condición de la vida humana y no son ninguna “imperfeción” que debiera ser eliminada.

²⁹ Cfr. J. Marías, *Persona*, pp. 32s.

³⁰ Cfr. J. Marías, *Mapa del mundo personal*, pp. 22s.

³¹ Cfr. J. Marías, *Persona*, pp. 92s.

Si la vida misma es circunstancial, porque yo tengo que realizarla con las cosas, entonces dependo de ellas y las necesito para vivir. Por supuesto, no sólo necesito las cosas sino que también, o mejor, sobre todo, necesito a otras personas, y dada la condición sexuada del hombre, sobre todo a las personas de otro sexo³². Este es el fundamento de la radical condición amorosa de la persona, que ha sido explicada en el capítulo II, apartados 2 y capítulo IV, apartado 4, de este trabajo.

Todo lo dicho hasta ahora muestra al hombre como una criatura poco “estable”, intrínsecamente paradójica y dramática; la pregunta “¿Quién soy yo?” vuelve a aparecer de nuevo exigiendo la respuesta, pero ésta no se me presenta fácilmente. Mi vida está marcada por la inseguridad y el hombre tiene que estar seguro para poder actuar; necesito las cosas y otras personas para poder seguir viviendo y, sin embargo, nunca puedo tenerlas todas; soy finito, pero todo mi ser tiende hacia la infinitud; mi vida consiste en ir fuera de sí, no sólo hacia el mundo y los otros, sino fuera de la realidad, pero no puedo conseguirlo; no me he dado mi vida, pero tampoco sé quién lo ha hecho.

Necesito conocer las respuestas a todos estos problemas, pero ellas no son evidentes para mí. Para vivir tengo que buscar el sentido de mí mismo, preguntarme por qué hago lo que hago y para qué lo estoy haciendo.

Se ha dicho al principio de este epígrafe que hay que mostrar la contingencia de la existencia para mostrar cómo ésta “exige” y “necesita” un fundamento que la sostenga. Ahora hay que plantear la pregunta: ¿Es posible encontrar otro fundamento que no sea Dios? ¿Es verosímil no admitir que la existencia de Dios, y sobre todo de Dios tal como lo percibe el cristianismo, concuerda perfectamente con la vida humana: contingente, paradójica y dramática?

³² Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, pp. 78s.

8. La ilusión.

Cuando se hablaba en el capítulo II, apartado 2, c, sobre la ilusión, se la presentó como la anticipación insegura del futuro, diciendo que es normal vivir en la ilusión de que las cosas que se hacen hoy se pueden volver a hacer mañana, e incluso siempre.

Ahora bien, si el hombre es mortal, es “*moriturus*”, es decir alguien que tiene que morir, entonces ¿qué sucede con la ilusión “para siempre”? Hay que decir que, frente a esas pequeñas ilusiones, el hombre es consciente de que puede morir mañana, pero, a pesar de eso, contar con lo que será mañana le permite vivir normal, le calma la angustia y le permite gozar de cada día. Es más, la conciencia de que el hombre es mortal marca cada día con un carácter excepcional e irrepetible.

Hay también, además de las ilusiones cotidianas, otras, que se refieren a la vida en su totalidad, las que a veces se llaman “las causas de vivir”. Estas ilusiones también, o incluso más, operan en el horizonte de la mortalidad. Ellas son necesarias para vivir y para que sean verdaderas “tienen que ser para siempre”, deben tener una continuidad que no termine para que yo pueda considerarlas como realmente las “causas de mi vida”. La ilusión necesariamente remite al horizonte de la muerte y “exige” la perduración³³. La ilusión puede incluso persistir a pesar de la ausencia de una persona amada que ha muerto. Esa ausencia, que a primera vista parece ser irreparable, causa obviamente mucho dolor, pero si se trata de verdadero amor siempre la ilusión es más fuerte que la desesperanza. Todos los que han sabido en qué consiste el verdadero amor, han afirmado “frente a la irrevocabilidad de la ausencia, la irrevocabilidad de la ilusión”³⁴.

Y otra vez hay que preguntar si esta peculiar característica del hombre no concuerda perfectamente con la esperanza cristiana de

³³ Cfr. J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, pp. 54-56.

³⁴ J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, p. 130.

que un día Dios cumplirá sus promesas, y nuestras ilusiones, nuestros amores, podrán seguir para siempre.

9. Imago Dei.

Se ha dicho en el capítulo III, apartado 3, que el filósofo tiene que entender, dar razón, de aquello que encuentra, aunque sea de origen prefilosófico. Evitar eso sería traicionar su propia vocación. También se ha señalado que no existe el filósofo como tal, sino siempre un filósofo concreto, que vive en un lugar y un tiempo definidos, y que, por tanto, tiene también algunos prejuicios, creencias o saberes de origen prefilosófico: humano, cultural o religioso. Según Julián Marías eso no sólo no impide la propia tarea filosófica, sino que le da unas nuevas posibilidades. Este papel que pueden jugar las creencias y saberes, Marías lo llama “función heurística”, la cual consiste en “hacer mirar” al filósofo en ciertas direcciones, abrir para él, el campo en el que puede investigar luego con todo el rigor metodológico de la filosofía. Las creencias funcionan no como datos de la filosofía, sino como indicaciones metódicas para la indagación (véase capítulo III, apartado 5).

Un ejemplo de esta función es la frase de la Biblia que dice que el hombre fue creado “a imagen y semejanza de Dios”. Por supuesto que no se trata de hacer teología, pero si tomamos esta frase como mero principio heurístico, entonces tal vez sea posible comprender algo de la realidad de Dios “proyectando hacia él lo que del hombre sabemos”³⁵.

Además el hombre es alguien inconcluso, imperfecto en el sentido literal de la palabra, finito pero indefinido, alguien que siempre se está haciendo; es lo que va a ser. Le pertenece un carácter constitutivamente deficiente e indigente ¿No será una razonable explicación de esta condición humana admitir que la persona es la imagen finita de la infinitud? Eso cuadraría perfectamente con la

³⁵ J. Marías, *Razón de filosofía*, p. 291.

existencia de Dios –realidad perfecta y absoluta– que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Por ser esta imagen, el hombre constitutivamente tendería a su “modelo” sin poder nunca identificarse totalmente con él, lo cual, consiguientemente, significaría un dramatismo intrínseco en la vida humana. Y la “ilusión sería la manera de comprender desde dentro y no de un modo abstracto lo que parece puramente conceptual, lo que permite cierta intuición y que por su parte vierte alguna luz sobre la posible relación del hombre con Dios”³⁶.

Se ha acostumbrado a definir al hombre por su inteligencia y racionalidad, pero a Marías le parece que, aunque éstos sean rasgos importantes de la condición del hombre, lo que constituye en primer lugar a la persona es la condición amorosa en la cual consiste la vida humana como tal (véase capítulo II, apartado 2). El amor no es algo añadido a un ser que es “*rationalis naturae individua substantia*”, sino que el hombre “es amoroso” en el sentido que Marías da a ese neologismo. Por otro lado el cristianismo dice que Dios es amor, o más, que consiste en el amor; entonces su imagen humana lógicamente sería una criatura amorosa³⁷. Coincidencia casual puede decir alguien. Es posible, pero ¿también probable? ¿también razonable?

Pero hay más evidencias en la vida del hombre con las cuales concuerda la idea de “imagen de Dios”, como: la condición personal del hombre o su unicidad irreductible. También un carácter peculiar que le hace al hombre trascender de sus límites, ir fuera de sí hacia el mundo, hacia los otros e incluso fuera de la realidad y “envolver” la realidad entera mediante el conocimiento. También la dignidad³⁸. Y si tomamos la imagen de Dios como Padre, entonces sería también perfectamente justificada la fraternidad entre los hombres. La simple semejanza entre los humanos no parece ser razón suficiente para explicar el fundamento de las relaciones de hermandad entre ellos.

³⁶ J. Marías, *Persona*, pp. 92, 112.

³⁷ Cfr. J. Marías, *Razón de filosofía*, p. 291.

³⁸ Cfr. J. Marías, *Persona*, p. 17; *Tratado de lo mejor*, p. 176.

Y, por último, hay que recordar otra vez la curiosa propiedad del verdadero amor que consiste en amar “para siempre”, es decir, en la imposibilidad de imaginarse la situación en la cual se dejaría de amar. Si Dios ha creado el hombre a su imagen por amor efusivo, en el que consiste, “es inconcebible que lo ame solamente “un rato” y consienta su destrucción. El amor de Dios tiene que ser para siempre”³⁹.

³⁹ J. Marías, *Tratado de lo mejor*, p. 180.





CONVERGENCIA ENTRE EL DIOS DEL CRISTIANISMO Y EL DIOS DE LA FILOSOFÍA

¿Cuál puede ser la conclusión de todo lo que se ha escrito hasta ahora? Después de la presentación y análisis de lo que propone Julián Marías a propósito del tema de Dios, se la podría formular del modo siguiente: La existencia de Dios concuerda con lo que encuentro en mi vida y con la misma condición de la persona.

Tal vez alguien pueda reprochar que no es mucho y que al final no se ha “probado” definitivamente la existencia de Dios, dando tan sólo unas pistas y probabilidades. Es cierto, pero se ha repetido varias veces que la palabra “prueba” tiene un significado peculiar cuando tratamos con realidades personales y, además, la seguridad en la vida es intrínsecamente imposible, lo que se ha explicado más arriba en el capítulo II, apartados 2 y 3. Tampoco el cristianismo ofrece a sus fieles una seguridad que pueda saciar su hambre de saber y conocer, aunque parece que algunos así lo creen, como el mismo Ortega¹.

Anteriormente ya se ha señalado la importancia que tuvo y tiene San Anselmo en el pensamiento de Julián Marías; ahora hay que repetir esas palabras suyas junto con otra cita de *Miguel de Unamuno* las que, como se cree, permiten ver con claridad la postura de Marías frente al problema de Dios.

“Mi primer ensayo filosófico, *San Anselmo y el insensato*, de 1935, me hizo enfrentarme con la interpretación intelectual de la fe cristiana. Las dos famosas expresiones, *Fides quaerens*

¹ Cfr. J. Marías, *Filosofía y cristianismo*, p. 28.

intellectum y *Credo ut intelligam*, dejaron en mí honda huella, me descubrieron una *clave* que no había de abandonar nunca”².

“San Anselmo, [...] definió claramente, allá en el siglo XI, la posición intelectual adecuada del hombre religioso: El cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe, o, si no puede entender, apartarse de la fe. Sino que cuando no puede comprender, venera”³.

La clave que menciona Marías le sirvió como guía para toda su obra filosófica. Él, como lo hizo San Anselmo allá en el siglo XI, también considera que el cristiano debería avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia y no al revés. Cómo conseguirlo en la filosofía sin violar sus leyes ha sido explicado a lo largo de este trabajo. Es imposible mirar al mundo desde la perspectiva de Dios, siempre hay algún punto de mirada y algún horizonte, como diría Heidegger, o una perspectiva, como dice Marías. Para este último la única perspectiva posible es la perspectiva cristiana y desde ella ha desarrollado su “visión responsable”.

Lo más asombroso es que ha sabido evitar la trampa de una “filosofía cristiana” fácil, que en realidad es una teología oculta bajo otro nombre. Su método fenomenológico-biográfico de la razón vital es rigurosamente filosófico y por los caminos de la razón le permite señalar hacia Dios. Julián Marías no dice nunca: “Dios existe”, aunque en verdad es que no le hace falta, tan claras son sus alusiones. Lo que hace su filosofía, más bien, es señalar y, como diría Ricoeur, “hacer pensar”.

Marías está convencido de que “Hay una radical convergencia entre la visión cristiana del hombre y lo que la filosofía ha descubierto de forma independiente, por medio de la razón”⁴ y que examinando la significación de la visión cristiana de Dios y del hombre, uno se encuentra que responden a los rasgos que el pensamiento descubre, y de esta forma alcanzan una “validez indepen-

² J. Marías, *La perspectiva cristiana*, p. 9. El subrayado es nuestro.

³ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 217.

⁴ J. Marías, *Visión cristiana del hombre y filosofías europeas*, p. 62.

diente de la fe, con una justificación nacida del análisis de la realidad humana”⁵.

Todo esto ha sido posible gracias al pensamiento filosófico de este siglo que, según él, es “el mejor instrumento intelectual para entender el Cristianismo” y que, tal vez, merece más el nombre de “filosofía cristiana” que la filosofía del siglo XIII⁶. Ese pensamiento, que para Marías es, sobre todo el raciovitalismo empezado por Ortega, permite afirmar que “para que la vida humana pueda ser lo que fenomenológicamente es, para que sea lo que se muestra, hace falta que haya Dios”⁷.

⁵ J. Marías, *Tratado de lo mejor*, p. 178.

⁶ Cfr. J. Marías, “Más allá de la liturgia”, en *ABC*, 13 de agosto de 1998.

⁷ J. Marías, *La filosofía actual y el ateísmo*, p. 538.





CONCLUSIONES

Entre las principales conclusiones del trabajo se puede observar que Julián Marías desarrolla el tema de Dios empezando por la mirada a la vida humana, tal y como se nos muestra, siendo éste un dato básico e inmediato. Esta mirada fenomenológica a la vida descubre que la persona es “alguien” amoroso, futurizo y proyectivo que busca la felicidad. Pero luego resulta que mirando la vida, tal como se muestra, el hombre descubre en ella un horizonte que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. Y a la vista del horizonte limitado, entonces lo que el hombre ha descubierto antes –el deseo de la felicidad, el carácter “futurizo” y “amoroso”, en suma, toda la vida– se vuelve problemática y contingente. De esta forma aparece el dramatismo intrínseco de la vida humana.

Y sólo entonces surge la pregunta por Dios que antes estaba oculta. Porque el hombre no puede vivir sin saber a qué atenerse, sin saber cuál es el fundamento de su vida. De esta forma el tema de Dios no entra en la filosofía desde fuera, como una cuestión meramente teórica, sino que es descubierto desde dentro como un problema absolutamente vivencial. El hombre tiene que conocer a Dios para saber quién es; y, al mismo tiempo, si es posible conocer a Dios, esto puede hacerse solamente partiendo de la persona. Así se forma un cierto círculo hermenéutico: tengo que conocer a Dios para saber quién soy y tengo que conocerme a mí para saber quién es Dios.

Aparecen las preguntas que Marías considera fundamentales: “¿Quién soy yo?” “¿Qué será de mí?”, que son al mismo tiempo irreductibles e inseparables, cuyas respuestas se excluyen mutuamente, lo que constituye el carácter realmente dramático de la vida del hombre y remite a las grandes cuestiones de la filosofía sobre la muerte, la posibilidad de la vida futura y, en definitiva, sobre la

existencia de Dios. De la respuesta a esta última pregunta dependen todas las demás.

Esta pregunta por Dios hay que hacerla desde el punto de vista de la necesidad humana, preguntándose si su realidad va a ayudar a entender mejor algunas determinaciones personales evidentes de la vida que se ha descubierto antes.

Marías subraya que la idea de la Divinidad no es primariamente filosófica sino religiosa y, por tanto, la demostración no es la primera vía de acceso intelectual a Dios. Por eso, en vez de usar la palabra “prueba” refiriéndose al tema de la existencia de Dios, prefiere hablar de verosimilitud de la proposición atea o cristiana y verificar la concordancia entre estas propuestas y la condición humana tal y como ella misma se muestra.

Considera que hay tres posiciones posibles frente al problema de Dios: ateísmo, teísmo y, lo que se podría denominar, “teísmo antropológico”; Marías opta por el último camino, que resulta ser una modificación importante del teísmo clásico y consiste en completarlo teniendo en cuenta la realidad personal y biográfica del hombre.

Mirando las realidades de la vida tal como se muestra, por un lado, y tomando las ideas sobre Dios que ofrece el cristianismo como un principio heurístico, por otro, Marías hace algunas observaciones y preguntas “para hacer pensar”.

El hombre no puede vivir sin dar razón a sus proyectos, sin justificarlos. Si no hay Dios que “piense” la realidad, es inexplicable cómo ésta pueda tener sentido. La idea del azar cósmico más bien complica las cosas en vez de explicarlas, sobre todo si nos fijamos en las realidades personales. Solamente si el mundo ha sido creado por Dios, argumenta Marías, es inteligible “que sea inteligible”. Si el hombre es una “innovación radical de la realidad”, si tiene un principio, hay que preguntar por las condiciones hacen posible la aparición de algo como radicalmente nuevo e irreductible. No parece que mantener la tesis sobre el hombre que ha surgido “de la nada” sea más verosímil que considerar la existencia del Dios Creador.

Si la persona es futuriza, es decir, consiste en proyectos vitales a los que no puede renunciar, entonces, desde esta perspectiva, la muerte parece ser algo contradictorio. Marías considera que hay razones para tratar la muerte como algo que acontece al hombre que vive y no sólo como un suceso del mundo. Por eso la posibilidad de la vida después de la muerte queda abierta.

De igual modo, la condición amorosa del hombre permite creer razonablemente en la vida perdurable, porque amar a otra persona significa querer seguir amando. Como el enamoramiento es una fusión de dos instalaciones, entonces dejar de amar sería contradictorio. La ilusión por la persona amada es irrevocable y exige la perduración. De esta manera Marías presenta la radical inverosimilitud de cualquier consideración de la muerte entendida como una aniquilación de la persona.

Filosóficamente es imposible lograr una seguridad intelectual respecto a la inmortalidad, porque no tenemos experiencia de la vida después de la muerte, no conocemos su estructura empírica y es contradictorio conocer una realidad empírica sin experiencia. Aunque hay que decir que la pervivencia después de la muerte, con otra estructura empírica, es absolutamente razonable e incluso parece estar mejor justificada que la tesis contraria. Si admitimos la existencia de Dios que garantiza la inmortalidad, esto concuerda perfectamente con la realidad de la persona como alguien irreducible que “debería”, por su estructura abierta, ser inmortal.

También el deseo común de felicidad –la cual es entendida por Marías como el “imposible necesario”– es un testigo más de la vida después de la muerte; porque, como la felicidad es necesaria estando inscrita en la condición del hombre y al mismo tiempo es intrínsecamente imposible en esta vida, entonces exige con mucha fuerza la perduración de la vida. Aquí Dios aparece como el garante de la felicidad.

La existencia humana, intrínsecamente dramática y contingente, “exige” y “necesita” un fundamento que la sostenga. ¿Es posible encontrar otro fundamento que no sea Dios? ¿No será una razonable explicación de esta condición humana admitir que la persona es la imagen finita de la infinitud? Eso cuadraría perfectamente con la

existencia de Dios –realidad perfecta y absoluta– que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Entonces ¿cuál de las dos opciones es mejor fundada: la que considera que no existe ningún Dios –fundamento de la vida–, o la del cristianismo que cree que es precisamente Dios quien fundamenta y da sentido a la vida del hombre? ¿Es verosímil no admitir que la existencia de Dios concuerda perfectamente con la vida humana: contingente, paradójica y dramática?

Y si hablamos de la noción de la imagen de Dios, son muchas las evidencias en la vida del hombre con las que concuerda esta idea, como la condición personal del hombre o su unicidad irreductible. También un carácter peculiar que le hace al hombre trascender sus límites, ir fuera de sí hacia el mundo, hacia los otros e incluso fuera de la realidad y “envolver” la realidad entera mediante el conocimiento. También la dignidad. Y si tomamos la imagen de Dios como Padre, entonces sería también perfectamente justificada la fraternidad entre los hombres. La simple semejanza entre los humanos no parece ser razón suficiente para explicar el fundamento de las relaciones de hermandad entre ellos.

La justificación filosófica de la no-existencia de Dios parece ser una tarea no solamente imposible, sino que va contra los hechos y la evidencia. A pesar de eso Julián Marías no dice nunca: “Dios existe”, lo que hace su filosofía, más bien, es señalar, apuntar hacia y, como diría Ricoeur, “hacer pensar”.

Marías está convencido de que “Hay una radical convergencia entre la visión cristiana del hombre y lo que la filosofía ha descubierto de forma independiente, por medio de la razón”¹, y que examinando el significado de la visión cristiana de Dios y del hombre, uno encuentra que responden a rasgos que el pensamiento descubre. De esta forma alcanzan una “validez independiente de la fe, con una justificación nacida del análisis de la realidad humana”².

¹ J. Marías, *Visión cristiana del hombre y filosofías europeas*, en R. Buttiglione (ed.), *Cristianismo y cultura en Europa*, Rialp, Madrid, 1992, p. 62.

² J. Marías, *Tratado de lo mejor*, p. 178.

Todo esto permite a Marías afirmar que “para que la vida humana pueda ser lo que fenomenológicamente es, para que sea lo que se muestra, hace falta que haya Dios”³.

³ J. Marías, *La filosofía actual y el ateísmo*, en *Obras*, vol. 8, Revista de Occidente, Madrid, ³1982, p. 538.





BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Julián Marías están ordenadas por fechas de las primeras ediciones.

1. Obras de Julián Marías

J. MARÍAS, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, ³1982.

Vol. 1: – *Historia de la filosofía*.

Vol. 2: – *Introducción a la filosofía*.

– *Idea de la metafísica*.

– *Biografía de la filosofía*.

Vol. 3: – *Aquí y ahora*.

– *Ensayos de convivencia*.

– *Los Estados Unidos en escorzo*.

Vol. 4: – *San Anselmo y el insensato*.

– *La filosofía del padre Gratry*.

– *Ensayos de teoría*.

– *El intelectual y su mundo*.

Vol. 5: – *Miguel de Unamuno*.

– *La Escuela de Madrid*.

– *La imagen de la vida humana.*

- Vol. 6: – *El método histórico de las generaciones.*
 – *La estructura social.*
 – *El oficio del pensamiento.*

- Vol. 7: – *Los españoles.*
 – *La España posible en tiempo de Carlos III.*
 – *El tiempo que ni vuelve ni tropieza.*

- Vol. 8: – *Análisis de los Estados Unidos.*
 – *Israel: una resurrección.*
 – *Imagen de la India.*
 – *Meditaciones sobre la sociedad española.*
 – *Consideración de Cataluña.*
 – *Nuestra Andalucía.*
 – *Nuevos ensayos de filosofía.*

- Vol. 9: – *Ortega y tres antípodas.*
 – *El lugar del peligro.*
 – *Ortega. Circunstancia y vocación.*
 – *Ensayos.*

- Vol. 10: – *Antropología metafísica.*
 – *Ensayos.*

2. Otras ediciones y obras posteriores a 1982.

a) Libros.

Biografía de la Filosofía, Alianza, Madrid, 1980 [1ª ed. 1943].

Miguel de Unamuno, Espasa, Madrid, ³1997 [1ª ed. 1943].

El tema del hombre, Espasa, Madrid, ⁹1996 [1ª ed. 1952].

Breve tratado de la ilusión, Alianza, Madrid, 1984.

La felicidad humana, Alianza, Madrid, 1987.

Una vida presente: Memorias, 3 vol., Alianza, Madrid, 1988.

Mapa del mundo personal, Alianza, Madrid, 1993.

Razón de la filosofía, Alianza, Madrid, 1993.

Tratado de lo mejor, Alianza, Madrid, 1995.

Persona, Alianza, Madrid, 1996.

Sobre el cristianismo, Planeta, Barcelona, 1997.

La perspectiva cristiana, Alianza, Madrid, 1999.

b) Artículos.

- “La teoría de la inducción en Gratry”, en *Cuadernos Hispano-americanos*, 18 (1954), nº 50, pp. 143-161.
- “El nacimiento y la muerte vistos desde la realidad de la persona, en Instituto fe y secularidad”, en AA.VV., *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 123-133.
- “Filosofía y cristianismo”, en *Cuenta y Razón*, 4 (1981), pp. 9-32.
- “Visión cristiana del hombre y filosofías europeas”, en R. Buttiglione (ed.), *Cristianismo y cultura en Europa*, Rialp, Madrid, 1992.

3. Monografías sobre Julián Marías.

- Abellán, J. L., y Monclús, M., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, 2 vols., Anthropos, Barcelona, 1989.
- Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa, Madrid, 1979-89, Vol. I-V.
- *Historia del pensamiento español*, Espasa, Madrid, 1996.
 - *La Escuela de Madrid: Un ensayo de filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991.
- Agua, J. del, *Homenaje a Julián Marías*, Espasa, Madrid, 1984.
- Alonso, F. S., *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual*, Guerri, Valencia, 1953.
- Arancón, A. M., *Historia de la filosofía española*, Ediciones Libertarias, Barcelona, 1985.
- Araujo de Vanegas, A. M., *La antropología filosófica de Julián Marías*, Catálogo Científico, Bogotá, 1986,
- *El pensamiento antropológico de Julián Marías*, Universidad de la Sabana, Colombia, 1992.
- Carpintero, H., *Cinco aventuras españolas. (Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías)*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- Castro Carrasco, M. R., *La visión de España de Julián Marías*, Peter Lang, Berna, 1991.
- Chumillas Zurilla, P., *Biografía y felicidad. Un acercamiento a la antropología de la persona en Julián Marías*, [tesis de licenciatura] Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- Díaz Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1980-95.
- Dolores, F., *España como preocupación. Antología*, Argos Vergara, Barcelona, 1980.
- Donoso, A., *Julián Marías*, Twayne Publishers, Boston, 1982.
- Fernández de la Mora, G., *Pensamiento español 1963. De Azorín a Zubiri*, Rialp, Madrid, 1964.



- *Pensamiento español 1965. De Ortega a Nicol*, Rialp, Madrid, 1966.
- *Pensamiento español 1966. De Marañón a López Ibor*, Rialp, Madrid, 1967.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994.
- *La filosofía en el mundo de hoy*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- García, D., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1945.
- Granjel, L. S., *Panorama de la generación del 98*, Guadarrama, Madrid, 1959.
- Guy, A., *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Madrid, 1986.
- *Los filósofos españoles de ayer y de hoy: Epocas y autores*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- Guy A., y otros, *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 1993.
- Henares, D., *Hombre y sociedad en Julián Marías*, Diputación Provincial, Albacete, 1991.
- Hernández Castro, C. Z., *Las ideas literarias de Julián Marías: una relación estrecha con su filosofía*, The University of Texas, Austin, 1989.
- Jaglowski, M., *Zycie i rozum. Filozofia racjowitalizmu Juliána Marías*, ART, Olsztyn, 1998.
- López-Morillas, J., *Intelectuales y espirituales. Unamuno. Machado. Ortega. Lorca. Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Madrid, 1998.
- Muñoz Alonso, A., *Julián Marías*, Guadarrama, Madrid, 1959.
- Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.

Olaizola, J. L., *Más allá de la muerte*, Planeta, Barcelona, 1994.

Raley, H., *A watch over mortality: the philosophical story of Julián Marías*, State University of New York Press, Albany, 1997. (Trad. esp.: *Julián Marías: Una filosofía desde dentro*, Asociación Francisco López de Gómara, Madrid, 1997).

– *Responsible Vision: The philosophy of Julián Marías, The American Hispanist*, Clear Creek, Indiana, 1980. (Trad. esp.: *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*, Espasa, Madrid, 1977).

Rocamora Valls, P., *Pensadores españoles contemporáneos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975.

Rojó Sanz, J. M., *Persona, sociedad y derecho en Julián Marías*, Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia, Valencia, 1983.

Roldán Sarmiento, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías (la dimensión psicosocial de su antropología)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998.

Soler Planas, J., *Fondo orteguiano en la obra escrita de Julián Marías*, Barcelona, 1969.

– *El pensamiento de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

Suances Marcos, M., *El espíritu de Ortega: Julián Marías*, Anthropos, Barcelona, 1989.

4. Artículos sobre Julián Marías.

Abbot, J. L., “Julián Marías y el concepto dinámico de la vida”, *Cuenta y Razón*, 7 (1982), pp. 127-131.

Abellán, J. L., “De cultura y filosofía española (II): Julián Marías y Manuel Granell”, *Ínsula*, 287 (1970), pp. 10.

Agua, J. del, “Filosofía y proyecto histórico. Obras completas de Julián Marías”, *Cuenta y Razón*, 7 (1982), pp. 180-183.

- “La razón vital vista desde los Estados Unidos”, *Cuenta y Razón*, 103 (1997), pp. 69-71.
- “La felicidad humana”, *Excelsior*, 33 (1988), pp. 137-139.
- Barco, T. E., “Marías en sus textos”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 123 (1960), pp. 322-333.
- Betancur, C., “Gabriel Marcel y Julián Marías”, *Ideas y Valores*, 2 (1951), pp. 543-550.
- Blanco Amor, J., “España como tarea en Julián Marías”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 159 (1963), pp. 543-550.
- Camgna, M. R., “Julián Marías: Unamuno e la Spagna”, *Filosofia*, 23 (1972), pp. 239-254.
- “Ortega y Gasset e Marías”, *Filosofia*, 24 (1973), pp. 147-152.
- “Julián Marías e l’europa”, *Filosofia*, 23 (1972), pp. 157-164.
- Canito, E., “Hablando con Julián Marías”, *Ínsula*, 98 (1954), p. 3.
- Cano, J. L., “Julián Marías, ensayista”, *Ínsula*, 215 (1964), pp. 8-9.
- “Julián Marías. Filosofía actual y existencialismo en España”, *Ínsula*, 120 (1955), pp. 6-7.
- “Julián Marías: «Los españoles»”, *Ínsula*, 186 (1962), pp. 8-9.
- “Ortega comentado por Marías”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 34 (1958), pp. 122-124.
- “El «Ortega» de Julián Marías”, *Ínsula*, 166 (1960), pp. 8-9.
- Carpintero, H., “La España posible en tiempos de Carlos III, de Marías”, *Revista Occidente*, 10 (1964), pp. 123-128.
- “La filosofía de Julián Marías”, *Ínsula*, 226 (1965), pp. 3.
- “La originalidad teórica del pensamiento de Marías”, *Cuenta y Razón*, 87 (1994), pp. 90-92.
- “Sobre «Julián Marías: Persona»”, *Revista Occidente*, 10 (1964), pp. 123-128.
- Demontis, D., “Ragione vitale ed antropologia in Julián Marías”, *Aquinas*, 38 (2) (1995), pp. 337-381.
- Donoso, A., “Julián Marías como discípulo de Unamuno”, *Cuenta y Razón*, 22 (1986), pp. 63-72.

- Fraile, G., "Críticas de «Historia de la Filosofía» de Julián Marías", *Ciencia Tomista*, 61 (1941), pp. 108-115.
- "El «Ortega» de Julián Marías", *Revista Filosófica*, 75 (1960), pp. 493-504.
- González Fernández, E., "Un descubrimiento ético: El tratado de lo mejor de Julián Marías", *Cuenta y Razón*, 91 (1995), pp. 29-36.
- Gordon, M., "Conferencia en Roma. Crónica de Mercedes Gordon sobre Julián Marías", *Ya*, 20 enero 1984.
- Görski, E., "Filosofía española en Polonia", *Cuenta y Razón*, julio-agosto (1998), pp. 13-16.
- Gutiérrez Pozo, A., "Fenomenología y raciovitalismo", *Contrastes*, vol. III (1998), pp. 105-122.
- Hollhuber, I., "Presencia del hombre teotropeo en la historia", *Espíritu*, 25 (JL-D 76), pp. 129-133.
- Izquierdo, J., "Notas sobre una trayectoria. Julián Marías y la «razón vital»", *Índice*, 104 (1957), pp. 8-9.
- Kourim, Z., "Contribution á la philosophie espagnole", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 77 (1972), pp. 252-259.
- Laín Entralgo, P., "Las «Obras» de Julián Marías", *Ínsula*, 156 (1959), p. 3.
- Lobato, A., "«Recontre» del Padre. Ramírez con Julián Marías", *Cuenta y Razón*, 273 (1960), pp. 169-193.
- López-Morillas, J., "La obra junta de Julián Marías", *Papeles de Son Armadans*, 43 (1959), pp. 61-88.
- "Ortega, Marías y un libro escorzo. En torno a las «Meditaciones del Quijote»", *Ínsula*, 133 (1957), pp. 1-2.
- Marías, J. (Javier), "El Padre", *El País*, 16 de junio de 1994.
- "«Que por mí no quede»", *ABC Literario*, 17 de junio de 1994.
- Merton, R. K., "Introducción a un libro de Marías [La estructura social]", *Revista Occidente*, 148 (1975), pp. 99-111.
- Parajón, M., "El pensamiento de Julián Marías", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 96 (1974), pp. 477-480.

- “Experiencia personal de Marías”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 83 (1970), pp. 192-217.
 - “Autobiografía metafísica”, *Revista Occidente*, 117 (1970), pp. 387-405.
 - “Católico y liberal, hondo y riguroso”, *Cuenta y Razón*, 87 (1994), pp. 112-113.
 - “La visión responsable (En torno a J. Marías)”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 83 (1970), pp. 192-217.
 - “Problemas del cristianismo”, *Cuenta y Razón*, 96 (1995), pp. 88-93.
- Peñalva, P., “Julián Marías a la honradez intelectual”, *Cuadernos Diálogo*, 21-22 (1965), pp. 36-37.
- Sarmiento, E., “El pensamiento de Julián Marías, discípulo católico de Ortega y Gasset”, *Criterio*, 25 (1952), pp. 603-605.
- “The mind of Julián Marías. A Catholic disciple of Ortega”, *Tablet*, 5797 (1951), pp. 515-517.
- Soldevilla, F., “A propósito del libro de Julián Marías «Consideraciones de Cataluña»”, *Revista Occidente*, 43 (1966), pp. 84-94.
- Soler, F., “La filosofía de Julián Marías”, *Revista Psicología General y Aplicada*, 2 (1947), pp. 197-208.
- Valderry, C. “La felicidad en Julián Marías”, *Religión y Cultura*, 36 (1990), pp. 329-336.
- Zaragüeta Bengoechea, J., “Una nueva «Introducción a la Filosofía»”, *Revista Filosófica*, 21 (1947), pp. 297-329.

5. Bibliografía complementaria.

- Babolin, A., “Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d’oggi”, *Aquinas*, 15 (1972), pp. 7-24.
- Buber, M., *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

- Cabria Ortega, J. L., *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.
- Diaz, J. W., *The major themes of existentialism in the work of Jose Ortega y Gasset*, Chapel Hill University of North Carolina, Carolina, 1970.
- García, D., "El tema de Dios en la filosofía de Zubiri", *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 61-78.
- González Álvarez, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1945.
- González, A., *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- Graham, J. T., *Donoso Cortes; utopian romanticist and political realist*, Columbia Univ. of Missouri Press, Columbia, 1974.
- Gratry, A., *El conocimiento de Dios*, Pegaso, Madrid, 1941.
- López, F., *Ética y política: en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, ²1985.
- Marcel, G., *The Mystery of Being*, vol. 1: *Reflection and Mystery. Gifford Lectures of 1949*, Chicago, 1949.
- Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.
- Natal Álvarez, D., *Ortega y la religión. Nueva lectura*, Universidad de Valladolid: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Valladolid, 1987.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Revista del Occidente, Madrid, ⁷1970, 12 vols.
- Pintor Ramos, A., "El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri", *Religión y Cultura*, 31 (1985), pp. 341-358.
- Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Enseñanzas Medias, Madrid, 1982.



Romerales, E., "Introducción: teísmo y racionalidad", E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Sáez Cruz, J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.

San Baldomero Ucar, J. M., *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

McInnes, N., voz "Marías, Julián", en *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Company & The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London 1967.

Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, ⁶1998.

– *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993.

– *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, ¹⁰1994.





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
- Nº 7 Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
- Nº 8 Averroes, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
- Nº 9 Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
- Nº 10 Tomás de Mercado (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
- Nº 11 Nelson Orringer, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)



- Nº 12 Mauricio Beuchot, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
- Nº 13 José Ángel García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
- Nº 14 Alonso López de Corella, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
- Nº 15 Alonso Fernández de Madrigal, “El Tostado”, *Breviloquio de amor e amiçia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
- Nº 16 Marcin Czajkowski, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)

Anuario Filosófico
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932)
Fax. 948 42 56 36
e-mail: izarroza@unav.es



Marcin Czajkowski

Nacido en Lodz (Polonia) es Licenciado en Teología por la Academia Teológica de Varsovia (1994); ha cursado estudios en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, donde obtuvo el grado de Doctor con una tesis sobre el tema de Dios en la filosofía de Julián Marías (2000), de la que el presente trabajo es un extracto. Ha publicado además el estudio *Historia Saduceuszy* (Lodz, Polonia, 1996).

Con este trabajo, se presenta y el planteamiento del tema de Dios en el filósofo español Julián Marías. El tema se analiza mostrando el carácter intrínsecamente dramático de la vida humana que *exige* la pregunta sobre Dios como un problema vivencial para el hombre. Julián Marías prefiere utilizar la palabra “verosimilitud” (en lugar de “prueba”) refiriéndose al tema de la existencia de Dios. Está convencido de que hay una radical convergencia entre la visión cristiana del hombre y lo que la filosofía ha descubierto de forma independiente, por medio de la razón. Y que, el significado de la visión cristiana de Dios y del hombre, responde a los rasgos que el pensamiento descubre. Por ello Marías afirma que para que la vida humana pueda ser lo que *fenomenológicamente es*, lo que *se muestra*, es preciso que haya Dios.

